مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي



سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلامي

البوطي

الدعوة والجهاد والإسلام السياسي

هشام عليوان و فادي الغوش

هشام عليوان

باحث في الفكر الإسلامي، له مساهمات في الصحافة العربية حيث يكتب في عدد من الصحف والمجلّات، من كتبه: تقي الدين النبهاني، داعية الخلافة الإسلاميّة، مركز الحضارة، ٢٠٠٨.

فادي الغوش

باحث في الفكر الإسلامي، مهتم بحركات الإسلام السياسيّ، له مساهمات صحافيّة وفكريّة.

البوطي

الدعوة والجهاد والإسلام السياسي

هشام عليوان فادي الغوش

البوطي
الدعوة والجهاد والإسلام السياسي



المؤلّفان: هشام عليوان وفادي الغوش

الكتاب: البوطي: الدعوة والجهاد والإسلام السياسي

المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة

الإخراج: محمد حمدان

تصميم الغلاف: حسين موسى

الطبعة الأولى: بيروت 2012

ISBN:978-614-427-002-8



Al-Bouti the advocacy, political Islam, and Jihad

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن قناعات واتجاهات مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

Center of civilization
for the development of islamic thought

بناية ماميا ط 5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820378 (9611) ـ ص. ب55/ 25

info@hadaraweb.com

www.hadaraweb.com

المحتويات

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

كلمة المركز

أخذ مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي على عاتقه في هذه السلسلة أن يدرس فكر أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ، والدكتور الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، بتقديرنا واحد من هؤلاء الأعلام الذين أنتجوا فكراً، كان له أثره الكبير على المكتبة الإسلامية العربية، وكان له مؤيّدوه ومعارضوه، من الأوساط الإسلاميّة كلّها. ولسنا نريد في هذه الكلمة الموجزة التعريف بالبوطي ونتاجه الفكريّ، فذلك أمر موكول لصفحات الكتاب اللاحقة، ولكن ما يهمّنا تأكيده هنا هو أنّ من ينظر إلى التراث الضخم الذي أنجزه البوطي حتّى الآن، لا يسعه إلا أن يحترم صاحبه وافقَه الرأيَ أو خالفَه. فقد كتب الرجل في كثير من الموضوعات التي كانت مثار جدلٍ بين المفكّرين المسلمين، وأبدى رأيه الذي أثار الاعتراض بقدر ما نال الوفاق، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على أنّ الرجل كان له موقف معاصر، تجاه قضايا معاصرة، ولم يكن يعيش في التاريخ

وبين سطور التراث وحده، وإن استند فكره إلى تراث تاريخيّ ضخم حرص علَمُنا على أن لا يفارقه بل يبني عليه بالموافقة حيناً والرفض أحياناً أخرى. ومن أهمّ ما يسجّل للشيخ البوطي، جمعه بين العمل العلميّ والعمل الدعويّ، وهو أمر يشقّ على من خبر العمل بين الناس والخطابة في المساجد والمنتديات الثقافيّة، والعمل العلمي في الجامعات والتأليف والكتابة. وفي ختام هذه الكلمة الافتتاحية يتمنّى المركز أن يكون هذا الكتاب حلقة جديدةً مجديةً، في هذه السلسلة التي ما زال أمامها الكثير لتؤدّيه تجاه أعلامٍ ومفكّرين كان لهم على الفكر الإسلامي يدٌ تستحقّ التبجيل والتقدير.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
بيروت، 2012

شكر

الشكر الجزيل لمن ساعد في إخراج هذه الدراسة للنشر، سواء في إبداء الرأي أو إعطاء النصيحة أو توفير بعض المصادر المهمة، ونخصّ بالذكر: مكتبة كلية الإمام الأوزاعي للدراسات الإسلامية في بيروت، لا سيما الأخت سامية البخاري، والزميل يقظان التقي الذي زوّدنا بنسخة مصورة من كتاب الإسلام السياسيّ في سوريا.

مقدمة

إنّ الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، هو من أبرز العلماء الدعاة في سوريا مطلع هذا القرن، وصاحب مسيرة حافلة من العلم والعمل. وهو وإن كان ينتمي إلى التيار الفقهي التقليدي، وينفُرُ من الإسلام الحَرَكي ومن إفرازاته السياسيّة والتنظيمية والفكرية؛ لكنه تمكّن من مجاراة نفوذه ومضاهاته، من خلال خطابه الدعوي المتنوّع والذي يغطّي كافة الشؤون الفردية والعامة؛ مستفيداً بشكل خاص من الفراغ الذي خلّفته جماعة الإخوان المسلمين وراءها، إثر صدامها مع النظام الحاكم، ومن استخدامه المنظّم لوسائل الاتصال الحديث للتواصل مع الجمهور. وإذ نشأت علاقة تفاعل إيجابي بينه وبين النظام السياسي سمحت له بالاستفادة من إمكانيات الدولة للوعظ والإرشاد ونشر العلم. وإنّ قربه هذا جعله في مرمى سهام المنتقدين من معارضي النظام في الداخل والخارج، وليسوا من التيار الدينيّ حصراً.

والشيخ البوطي، ذو علم متين وغزير، تلقاه ابتداءً من والده المرجع في الفقه الشافعي وعلوم الآلة الشيخ مُلّا رمضان. كما كان التلميذ النجيب في مدرسة علّامة دمشق، الشيخ عبد الرحمن حبنّكة

الميداني وكان مدرّساً ومعيداً، قبل أن يتابع الدراسة الجامعية في الأزهر بمصر، ويحصل هناك على أعلى الدرجات العلمية؛ ليعود أستاذاً محاضراً، فوكيلاً لكلية الشريعة في جامعة دمشق، فعميداً لها. وليصبح العالِم المدقّق والكاتب المبدع والأديب الأريب والمجادِل العتيد دفاعاً عن آرائه ومعتقداته. كما إنه سهلُ العبارة، غزيرُ القلم، قويُّ الحجّة، شديدٌ في الخلاف ورقيقُ النفس في آن، وتميّز كداعيةٍ بيَرَاعِه كما هو بلسانه.

وإذ يهدف هذا الكتاب، إلى استعراض جُلِّ آراء البوطي في مسائل العصر وهمومه، وما أثارته من نقاشات فكرية حادة، فإنه يتوخى الموضوعية في الوصف والسرد، سواء بالنسبة لآرائه أو مواقف معارضيه، وهو ينقسم إلى مقدمة وخمسة فصول:

في الفصل الأول، سردٌ مقتضب لمحطات أساسيّة في سيرة الشيخ البوطي.

وفي الفصل الثاني، وصفٌ مكثّف للبيئة الخاصة والعامة التي نشأ فيها البوطي، وما اكتنفها من أسباب وعوامل، أسهمت في البناء العلمي والفكري لشخصيّة البوطي، وفي رسم الاتجاهات إزاء الواقع وإرغاماته.

وفي الفصل الثالث، رصدٌ لأبرز آراء البوطي في الإسلام السياسي والحَرَكي والجهادي، وفي التيار السلفي ومقولاته واجتهاداته، وفي مسائل حيوية؛ كقضية فلسطين والعمليات الاستشهادية، والصلح والتطبيع مع إسرائيل، وحقوق المرأة والقومية.

وفي الفصل الرابع، اقتباسٌ لنماذج معبّرة من الردود العلمية المتنوّعة الاتجاه، على مؤلّفاته ومحاضراته، بحيث يفضي هذا النقاش إلى تظهير أوضح لآراء البوطي في سياقاتها التفاعلية مع الآراء الأخرى.

وفي الفصل الخامس، «بيبلوغرافيا» البحث، من حيث إيراد لائحة مؤلّفات البوطي مع نبذة مختصرة عنها، وذكر أبرز الدراسات والمؤلّفات عنه. وفي الختام تجدر الإشارة إلى أننا اعتمدنا في النقل عن كتب البوطي، طريقة النقل الحرفي، ولم تستخدم المزدوجين إلا في حالات نادرة للمنع من اللبس.

هشام عليوان وفادي الغوش

الفصل الأول

نُبذة من سيرة

ـ في عام 1929، ولد محمد سعيد رمضان البوطي، في قرية جيلكا التابعة لجزيرة بوطان (ابن عمر) الواقعة في تركيا قرب حدود العراق.

ـ عام 1933، هاجر مع والده مُلّا رمضان البوطي (1888 ـ 1990) إلى دمشق، وله من العمر أربع سنوات، وقطن مع الأسرة في سفح جبل قاسيون (حيّ ركن الدين).

ـ في عام 1935، عهد به والده إلى امرأة فاضلة، كانت تعلّم الأطفال قراءة القرآن، فاعتنت به ولقّنته القرآن على الوجه السليم، وختم الكتاب الكريم خلال ستة أشهر. ثم عُهد به إلى مدرسة ابتدائية خاصة، في زقاق القرماني، كانت تعنى بتعليم الدين واللّغة العربيّة والرياضيات.

ـ في العام 1942، توفيت والدته بعد مرض عانت منه سنوات عدة، وكان له من العمر آنذاك ثلاثة عشر عاماً.

ـ وفي العام نفسه، التحق البوطي بجامع منجك، وفيه بضعة طلبة يدرسون العلوم الشرعيّة على يد الشيخ حسن حبنّكة الميداني.

ـ في عام 1947، وقد بلغ البوطي الثامنة عشرة من عمره، أصرّ والده على أن يزوّجه؛ لأنه كان يميل إلى القول بوجوب تزويج الوالد ابنه، إذا بلغ مبلغ الرجال.

ـ في عام 1953، أنهى دراسته الثانوية الشرعيّة في جامع منجك الذي تحوّل إلى «معهد التوجيه الإسلامي». وتُعتبر هذه الفترة من السنوات التأسيسية في حياته العلمية.

ـ خلال عام 1953، استدعي البوطي إلى الخدمة العسكرية الإلزامية، ولم يكن أمامه من سبيل للتأجيل سوى أن يواصل دراسته على مستوى جامعي مقبول، فكان أن التحق بإحدى كليات الأزهر الشريف.

ـ حصل على شهادة العالِميّة (الليسانس) من الأزهر عام 1375هـ/ 1955م، وانتسب إلى كلية اللّغة العربيّة من جامعة الأزهر، ونال «دبلوم» التربية في نهاية ذلك العام.

ـ بنهاية سنة 1956، عاد إلى دمشق ملتزماً بما قد أخذه عن أبيه. وكانت وزارة التربية أعلنت عن مسابقة لوظائف تدريس التربية الدينيّة في المدارس الإعدادية والثانوية، وأقبل عليه جميع المعارف والأصدقاء يهيبون به أن يشترك في المسابقة، لكنه رفض بإصرار عجيب، ولم يشأ أن يطلع والده على هذا الضغط الذي يلاحقه. وكان عذره الذي واجههم به أن أباه قد أخذ عليه ميثاقاً أن لا يلتزم بأيّ وظيفة وقد عاهده على ذلك، إلا أنّ والده عاد وغيّر رأيه في العام التالي، وأذن لابنه أن يشترك في المسابقة، فنجح ودخل سلك التدريس عام 1957.

ـ في عام 1958، وتأثراً بمناخ الوحدة بين مصر وسوريا بقيادة جمال عبد الناصر، كتب مقالات ثم نشرها فيما بعد في أول كتاب صدر له تحت عنوان «في سبيل الله والحق».

ـ درّس مادة التربية الإسلاميّة في حمص بين أعوام 1958 ـ 1960، حيث أمضى فيها ما يقارب ثلاث سنوات. ثم نقل إلى محافظة القنيطرة، ثم إلى دمشق؛ ليدرّس في دار المعلمين، حيث وضع أسس ومبادئ التربية الإسلاميّة المعاصرة في التفكير والتطبيق لتكون منهجاً قويماً في مستقبل الأجيال. كما اشتهر بألمعيته في الأدب والثقافة والفكر المتجدّد.

ـ في عام 1960، عُيّن معيداً في كلية الشريعة بجامعة دمشق، بترشيح من الدكتور مصطفى السباعي، فدرّس فيها فترة وجيزة.

ـ في عام 1965، أوفد إلى كلية الشريعة بجامعة الأزهر، حيث حصل على الدكتوراه بمرتبة الشرف الأولى مع التوصية بطبع الرسالة على نفقة الجامعة، وكانت بعنوان «ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية».

ـ وفي صيف العام نفسه، عاد إلى دمشق؛ ليبدأ صفحة جديدة من حياته، تختلف ملامحها عن الفترة الماضية. حيث تولى خطبة الجمعة من على منبر مسجد والده مُلّا رمضان مساعدةً له. كما شارك في نشاطات دعوية مختلفة، منها الموسم الثقافي الإسلامي الذي نهض به الشيخ علي الطنطاوي، مع بعض علماء دمشق. كما عُيّن مدرّساً في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

ـ في عام 1970 رُفّع إلى درجة أستاذ مساعد.

ـ في عام 1975، رُفّع إلى رتبة أستاذ عام، ثم عُيّن وكيلاً لكلية الشريعة في العام نفسه.

ـ في عام 1977، عُيّن عميداً لكلية الشريعة في جامعة دمشق، وبقي فيها حتى تقاعده من التدريس الجامعي عام 1993، فوجد فيها واجهة مؤسساتية رسمية تسمح له بممارسة دوره في الدعوة

والتدريس، إضافة إلى دروسه الدينيّة وخطب الجمعة في العديد من مساجد دمشق والتي يرتادها الآلاف من أتباعه ومريديه.

ـ في عام 1980، ألقى البوطي كلمة جامعة دمشق، في مهرجان خطابي كبير دعت إليه وزارة الأوقاف السورية بمناسبة دخول القرن الخامس عشر الهجري، برعاية وحضور الرئيس الراحل حافظ الأسد. وكانت حوادث الفتنة في سوريا بين الإخوان المسلمين والنظام آنذاك على أشدّها، حيث امتثل البوطي لأمر والده الذي كان يرى ضرورة نصيحة الحاكم ما أمكن، فكانت النصيحة المحور الجامع للكلمة كلها. وقد نالت إعجاب الرئيس حافظ الأسد واهتمامه، كما تركت أثراً بالغاً في نفوس كبار المسؤولين في الدولة، ولم تنلْ بالطبع موافقة حركة الإخوان المسلمين في سوريا ومؤيديها .

ـ عُرض على الدكتور البوطي أن ينشئ حزباً إسلامياً، ويترأس كتلة إسلاميّة داخل الجبهة الوطنية التقدمية في سوريا، فرفض رفضاً قاطعاً؛ على اعتبار أنّ ذلك إقرار منه أنّ الإسلام قد تقاسم مع أعضاء الجبهة: النفوذ والسلطان في القطر؛ ومعنى ذلك أنه قد فاز بنصيب الخمس أو السدس، وأنّ علاقة الإسلام مع بقيّة أعضاء الجبهة قد غدت علاقة تنافس سياسي، وهذا تقليص لسلطان الإسلام وتحجيم له، بل سعي للقضاء عليه.

ـ في صباح يوم 15/ 5/ 1990 ميلادية، الموافق 20 شوال1410 هجرية، توفي والده المُلّا رمضان البوطي، عن عمر يناهز 104 أعوام، وقدْ ظلّ في كامل وعيه حتى الرمق الأخير، ولم يغيّر المرض الذي لازمه قرابة عام وعشرين يوماً من حاله شيئاً. ولأنّ البوطي كان يستشيره في كثير من الأمور، ويستمع إليه، ويلتزم توجيهاته، فقد شكّل فقدان والده مفصلاً مهماً له.

ـ وفي ذلك العام كلّفه الرئيس حافظ الأسد بإلقاء أحاديث

(الدراسات القرآنية) في التلفزيون العربي السوري. هذه الإطلالة وضعت البوطي في موقع متقدم، وحمّلته مسؤوليات جديدة، إضافة إلى لفت الأنظار إليه بصورة أكبر مما كان عليه في الماضي، ومتّنت العلاقة بينه وبين الرئيس الأسد بشكل كبير. وكانت إطلالة البوطي الأولى على الجمهور، من خلال التلفزيون السوري في برنامج حواري جمعه مع الكاتب الماركسي الطيب تيزيني، في زمن لم تكن فيه الفضائيات العربيّة قد غزت المنازل.

- في عام 1991، شرع بترجمة بعض كتبه إلى الإنكليزية والفرنسية. وبدأ بإصدار سلسلة رسائل «هذا هو الإسلام» يخاطب فيها الإنسان الغربي المثقف، بأسلوب يرى أنه ملائم وفق تصوره الذي تكوّن لديه، من خلال زياراته المتكرّرة للغرب.

- في عام 1993 وغداة إصداره كتاب «الجهاد في الإسلام: كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟» عاد الجدل القائم بينه وبين بعض التوجّهات الإسلاميّة، ما دفعه إلى إصدار ملحق سماه «زوابع وأصداء حول كتاب الجهاد»، ردّ فيه على المعارضين، ثم ضمّنه الكتاب نفسه في طبعات لاحقة.

- في عام 2000، أمّ صلاة الجنازة على الرئيس الراحل حافظ الأسد، فكانت إمامته الصلاة آنذاك محور انتقاد من بعض التيارات الإسلامية.

- وفي العام ذاته، خصّص البوطي كتبه لمساجلة تيار الفكر الإسلامي التجديدي المعاصر، تحت عناوين مختلفة، وخصوصاً كتابه «يغالطونك إذ يقولون».

- وفي ذلك العام، أطلق موقعه الشخصي على شبكة الإنترنت، ويضم أرشيفاً موسعاً وغنياً لمقالاته ومحاضراته، وخطب الجمعة

التي يلقيها. وفيه قسم مخصص للإجابة عن أسئلة الناس وتصدير الفتاوى. وهناك كلمة يوجهها البوطي في نهاية كل شهر لزائري الموقع المتوفر أيضاً للناطقين باللغات: الإنكليزية والألمانية والفرنسية والتركية والفارسيّة والبشتونية. وأتاح هذا الموقع لكثير من المثقفين المسلمين وغيرهم الاتصال بصورة شبه مباشرة معه.

ـ في عام 2005، نال البوطي لقب شخصيّة العالم الإسلامي، في الدورة الـ18 لجائزة دبي الدولية للقرآن الكريم.

ـ في عام 2009، حلّ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في المرتبة 22، ضمن الشخصيات الإسلاميّة الأكثر تأثيراً في العالم، وفق باحثين دوليين أعدّوا كتاباً بعنوان «أكثر 500 شخصيّة مسلمة تأثيراً لعام 2009». وقال معدّو الكتاب: إنّ تحديد مدى التأثير أمر صعب، ولاسيما أنّ الإسلام ليس لديه تسلسل هرمي لرجال الدين، بخلاف سائر الأديان؛ معتبرين أنّ التأثير في العالم الإسلامي يستمد من مصدرين اثنين: العلم، واحترام الثقة. وإنه من عوامل التأثير أيضاً: السياسة والعلاقة بالعلوم الدينية؛ ولهذا السبب تصدّر الكتاب قائمة بـ500 شخصيّة إسلاميّة من الملوك والرؤساء والعلماء، ورواد المؤسّسات و«الشبكات» الدينية.

المواقع والمناصب:

شغل الدكتور البوطي المناصب التالية:

ـ عضو في المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلاميّة في عمّان.

ـ عضو في المجلس الأعلى لأكاديمية أكسفورد في إنكلترا.

ـ عضو في هيئة الرقابة الشرعيّة لبنك شام الإسلامي.

ـ كما كتب في عدد من الصحف والمجلات، في موضوعات إسلاميّة وقضايا مستجدة، ومنها ردود على كثير من الأسئلة التي يتلقاها، والتي تتعلق بفتاوى أو مشورات تهمّ الناس، وتشارك في حل مشاكلهم.

ـ يتقن اللّغة التركية والكردية، ويلمّ باللّغة الإنكليزية.

ـ شارك في مؤتمرات وندوات عالميّة كثيرة، تتناول مختلف وجوه الثقافة الإسلاميّة في عدد من الدول العربيّة والإسلاميّة والأوروبيّة والأمريكيّة.

برامج إذاعية وتلفزيونية:

شارك الدكتور البوطي إعلامياً في حلقات:

- لا يأتيه الباطل على قناة شام وقناة صانعو القرار.
- دراسات قرآنية على القناة الفضائية السورية.
- شرح كتاب «كبرى اليقينيات الكونية» ضمن برنامج الكلم الطيب على قناة الرسالة.
- مشاهد وعِبَر على قناة الرسالة.
- فقه السيرة على قناة اقرأ[1].

---

(1) سيرة البوطي مستقاة من كتابه: **هذا والدي، القصة الكاملة لحياة الشيخ مُلّا رمضان البوطي من ولادته إلى وفاته** دار الفكر المعاصر (بيروت) ـ ودار الفكر (دمشق)، الطبعة العاشرة، 2008؛ ومن كتاب: **محمد سعيد رمضان البوطي، بحوث ومقالات مهداة إليه**، دار الفكر المعاصر (بيروت) ـ ودار الفكر (دمشق)، 2002؛ ومن موقع **البوطي** على الإنترنت.

الفصل الثاني

النشأة والبيئة

يُعتَبر الدكتور البوطي، من أبرز رجالات الجيل الثاني الذي ورث الروّاد في القرن العشرين، وقد أضاف إلى ما قدّموه، تفاعلاً عميقاً مع المستجدّات، ومواكبةً فكريةً وفلسفيةً لمطروحات الواقع، وتطوّرات الفكر العالمي، مستفيداً من ثورة الاتصالات، ومنطلقاً عبر القنوات الفضائية و«الإنترنت»؛ ليحقق تواصلاً أوسع مع الناس في دعوته إلى الإسلام، وفي دفاعه عنه. فلم يعتكف في التاريخ، برغم صلته العميقة به، وإنما انطلق إلى الحاضر، يناقش معطياته، ويواجه الفلسفات التي يرفضها الإسلام، من موقف فكري وعقلاني. لقد ناقش البوطي بعمق، الفلسفات المادّية الجدلية والماركسية، والمثالية، والوجودية، والعبثية، وكلّ ما أفرزهُ القرن العشرون من مدارس واتجاهات ولدت في الغرب، وحملها إلى ديار الإسلام مستشرقون ومستغربون. ولم يكتفِ في نقاشها بإظهار حكم الشرع فيها، وإنما راح يناقش العلّة العقليّة في الحكم، ويستفيض بتقديم

الحجة والبرهان العقلاني على الموقف الرباني[1]. وعلى الرغم من اختصاصه بعلم الفقه عامة، وأصول الفقه خاصة، بيد أنه جال وصال في جوانب الفكر الإسلامي، والعقيدة والإيمان والفلسفة الإسلاميّة، وأصبح الداعية الأول في بلده[2].

وقد أسهمتْ عواملُ عدّة في بناء هذه الشخصيّة المتميّزة، حيث كان للبيئة العلمية والسياسيّة دورٌ في نمائها وتطوّرها، كما للتيارات الفكرية والدينيّة التي تفاعل معها التي أنضجت مواقفه وكتاباته، فجاءت ردّاً مباشراً أو غير مباشر على التحديّات التي عاشتها سوريا في العصر الحديث، إبّان الوحدة السورية المصرية، في خمسينات القرن الماضي؛ ثم صدمة الانفصال، وفترة الاضطراب السياسيّ وما اكتنفها من انقلابات عسكرية متتالية، وصولاً إلى الصدامات العنيفة مع التيار الإسلامي في السبعينات والثمانينات، ولا سيما مع حركة الإخوان المسلمين بعد تولي حزب البعث السلطة. وما استجدّ في العقود التالية من أحداث مسّت الإسلام والمسلمين، ولا سيما هجمات 11 أيلول (سبتمبر) 2001 في الولايات المتحدة، وما تبع ذلك من حروب، كان العالمُ الإسلامي مسرحَها الأساسي، وكان الإسلام ـ أثناء هذه الفترة الزمانية وقبلها ـ كدينٍ وحضارةٍ في موقع الاتهام والتشهير.

أ ـ البيئة العلمية

نشأ البوطي في أسرة علمية تقليدية، حيث كان التأثير الأكبر

---

(1) د. رياض نعسان آغا، «تحية حب وعرفان إلى أستاذي البوطي»، منشور في كتاب: **محمد سعيد رمضان البوطي بحوث ومقالات مهداة إليه**، دار الفكر، طبعة أولى، دمشق، 2002م، ص73، بتصرف يسير.

(2) د. محمد الزحيلي، «الأستاذ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: الداعية الأول واسطة العِقد»، منشور في المصدر نفسه، ص96.

عليه من والده العالِم مُلّا رمضان البوطي، الذي نهل من علمه الغزير، ومن فقهه العميق، وبصيرته النافذة في الأمور، وبُعد نظره في المعضلات؛ قبل أن يتابع التحصيل لدى كبار علماء دمشق، حتى ارتفعت مكانته، وبات مقصداً لكل طالب علم أو فتوى أو موعظة. وظلّ البوطي على برّ والده وإجلاله له، لا يقطع أمراً دون مشورته مهما كان[1]، إلى أن توفاه الله عام 1990. ورغم طاعته المطلقة لتوجّهات والده، فقد تأثر - وإن بدرجة أقل - بشيوخه الذين درس عليهم ولا سيما الشيخ حسن حبنّكة الميداني، صاحب المواقف الجريئة في الشأن العام، وكذلك برجالات الفكر في زمانه. وإضافة إلى هذه البيئة العلمية، تشرّب البوطي حبّ الأدب والمقالة، فكان يقرأ كثيراً لمصطفى صادق الرافعي (1881 - 1937)، وعلي الطنطاوي (1909 - 1999)، وعبّاس محمود العقاد (1889 - 1964)، وإبراهيم عبد القادر المازني (1890 - 1949)، وجذبه فنّ المقالة من خلال متابعته مقالات مجلة الرسالة القاهرية التي كان يصدرها أحمد حسن الزيات (1885 - 1968).

وكانت بداية ظهور البوطي ككاتب أيام دراسته الأولى في دمشق، حيث خاض أول تجربة في السعي إلى كتابة أول مقال عام 1949 بعنوان «أمام المرآة»، واهتدى إلى مجلة التمدّن الإسلامي، المعروفة آنذاك والتي كان يصدرها أحمد مظهر العظمة (1909 - 1982)، لنشر المقال على صفحات مجلته، فشجّعه على ذلك،

---

(1) يروي الدكتور أحمد بسام ساعي، كيف اعتذر البوطي عن تلبية دعوة العشاء من رئيس جامعة اللاذقية، وتمديد زيارته للمدينة من مساء الخميس إلى صباح الجمعة؛ لأن أباه مُلّا رمضان لم يسمح له بذلك، وكان البوطي حينها في الأربعين من عمره، وعميداً لكلية الشريعة بجامعة دمشق؛ انظر: المصدر نفسه، ص82.

ووعده بنشره في أول عدد يصدر من المجلة. ولم تكن فرحة البوطي بنشر المقال تعادل فرحته بلقب (الأديب)، الذي أضفاه رئيس التحرير مقروناً باسمه تشجيعاً له. وكتب بعد هذا المقال في تلك المجلة أربع مقالات بتحفيز من رئيس تحريرها[1].

الشيخ مُلّا رمضان البوطي:

كانت القرى الكردية في منطقة الأناضول تعاني من تفشّي الجهل. وكانت المدارس الرسمية فيها قليلة جداً، غير أنّ السكان كانوا توّاقين إلى معرفة اللّغة العربيّة، والتزوّد من علوم الشريعة الإسلاميّة؛ فكانوا يتعاونون على إنشاء حُجُرات تكون على الأغلب تابعة لمسجد يسمونها مدرسة. ويقوم بتدريس الطلاب علماءٌ متطوّعون، طبق نظام الحلقات التي تتتابع على شيخ واحد؛ حيث يتكفّل أهالي القرية بتقديم وجبات الطعام وغسل ثياب الطلاب، وتقديم الخدمات اللازمة لهم. وكانت قرى جزيرة ابن عمر حافلة بهذا النوع من المدارس، وكانت تعجّ بطلاب العلم، وكان منهم رمضان البوطي، الذي سيُعرف في ما بعد بـ مُلّا رمضان. وقد انفكّ منذ نعومة أظفاره عن الفلاحة والعمل مع أبيه وجده في الأرض، واتجه إلى تعلم الكتابة وقراءة القرآن والالتحاق بإحدى هذه المدارس. ومن مشايخه في تلك الفترة، وهم من أماكن متفرّقة: الشيخ محمد سعيد سيدا، وثانيهم سيّد محمد الفنذكي، وثالثهم المُلّا عبد السلام، وكان يدعوه دائماً بـ«سيدي عبد السلام»[2].

---

(1) البوطي، **البدايات باكورة أعمالي الفكرية**، الطبعة الأولى دار الفكر، دمشق 2009، ص11 ـ 12.

(2) البوطي، **هذا والدي، القصة الكاملة لحياة مُلّا رمضان البوطي من ولادته إلى وفاته**، دار الفكر، دمشق، 1998، ص14 ـ 15.

نهج الأكراد في التعلّم:

خضع مُلّا رمضان لمنهج تعليمي، كان شائعاً لدى الأكراد في تلك الناحية، حيث يهتمّ الأعاجم عامة والأكراد خاصة بما يسمونه علوم الآلة؛ وهي تعني علوم العربيّة بما فيها من صرف ونحو وبلاغة، والمنطق، وعلم الوضع، والمقولات العشر. فالمُقبل على طلب العلم في أيٍّ من مدارس الأكراد، لا بدّ أن يبدأ أولاً في تعلّم تصريف الأفعال، وهو الجزء الأساسي الأول والأهم من علم الصرف؛ ثم يتوغّل في معرفة المسائل الأخرى من هذا العلم، ويتلقى بعد ذلك علوم النحو في سلسلة من الكتب المعقّدة التي قلّما يتعاطاها أو يرجع إليها غير الأكراد؛ وآخر ما ينبغي أن يقرأه الطالب من هذه السلسلة كتاب نور الدين الجامي (ت 898 هـ) على الكافية لابن الحاجب (ت 646 هـ). أما علوم الشريعة الإسلاميّة فكانوا يهتمّون منها بالعقائد، وآخر ما يدرسونه فيها كتاب العقائد النَّسَفية؛ ثم بالتفسير، وأجلّ ما يهتمون به من كتبه، تفسير القاضي البيضاوي (ت 685 هـ)، يلي ذلك علم الفقه، والمعتمد الأول لديهم هو الإمام المحقق ابن حجر الهيثمي (ت 974 هـ)؛ وكتابه تحفة المحتاج في شرح المنهاج للإمام النووي على مذهب الإمام الشافعي، ويعدّ الغاية التي تنتهي عندها رحلة الطالب في هذا العلم. أما أصول الفقه فمرجعهم فيه، شرح الجلال المحلّي على جمع الجوامع لابن السبكي. أما ما وراء ذلك من علوم الحديث ومصطلحه، والسيرة، وعلوم القرآن، والفقه المقارن، والتصوف والأدب، فقلما كانوا يحفلون بشيء منه، ويرجع سبب اهتمام علماء الأكراد بعلوم الآلة أكثر من غيره، إلى شعورهم بعائق العُجْمة، ولا يتغلب على هذا العائق في قناعتهم إلا البدء بعلوم العربية، ولا سيما علم الصرف، الذي يتضمن ـ في نظرهم ـ مفتاح النطق بالعربية، ألا

وهو تصريف الأفعال. ولا شك أنّ فنّ المعاني والبيان والبديع، يُعدّ من مكمّلات القضاء على عائق العجمة. أما المنطق وعلم المناظرة والوضع، فمردّ اهتمامهم بها، أنّ الكتبَ المرغوبة لديهم في علوم العقائد والتفسير، مشبعةٌ بالبراهين المنطقية وأساليب المناظرة والوضع.

وقد كان من المفروض أن يلازم والد البوطي هذا النهج ذاته، فيجعل اهتمامه الأكبر بعلوم الآلة، ويكتفي من علوم الشريعة بذلك النهج التقليدي المحصور في دراسة كتاب واحد من كل علم، لكنّه ما لبث ـ بعد أن درس علوم الآلة من مصادرها المعتمدة ـ أن خرج على ذلك النهج التقليدي المتبع[1].

سلوك الطريقة النقشبندية:

يتبع علماء الأكراد عموماً الطريقة النقشبندية في التصوف، وهي مسلك خاص يتخذه السالك للوصول إلى غاية الإيمان الكامل الذي يصل إلى عين اليقين. سُمّيت هذه الطريقة بـ النقشبندية نسبةً إلى الشيخ بهاء الدين محمد بن محمد، المشهور بالنقشبند (717 هـ ـ 791 هـ)، والملقب بـ محمد البخاري. وإنّ للنقشبنديين ثلاثة طرق للوصول إلى قمة المراد: الدوام على الذكر، ومراقبة الله، وطاعة المرشد[2]. ويعتقد أتباع هذه الطريقة أنّ الصلة بالله إنما تحصل بالتقرّب إليه، وذلك بوضع صورة الشيخ في مخيّلة المريد وبين عينيه عند ذكر الله. والرابطة تعني أن يبدأ المريد في أول توجهه إلى ذكر

---

(1) المصدر نفسه، ص16 ـ 17.

(2) الشيخ أمين علاء الدين النقشبندي، **ما هو التصوف؟ ما هي الطريقة النقشبندية؟** الدار العربية، بغداد، 1988، ص237.

الله عزّ وجلّ، فيتصوّر شيخه ويجعل من تصوّره هذا فاتحةَ ذكره لله عزّ وجلّ. بل إنّ بعض شيوخ الطريقة، رأى أنّ محبة الشيخ مقدّمة على محبة الله عزّ وجلّ[1].

أما مُلّا رمضان فكان شديد الولع بالتصوف، كثير التفاعل معه، واضح الانضباط بسلوكياته؛ ولكنه كان في الوقت ذاته شديد الكراهية للبِدَع التي تتسرّب عن طريقه، في كثير من الأحيان، وتترسّخ في حياة كثيرٍ من الشيوخ والمريدين، باسم التصوف أو تحت مظلته. وكان شديد الاشمئزاز من أولئك الذين يجعلون من التصوف ركاماً من الفلسفات الكلامية، يتحدثون عن الوجد والقبض والبسط، والفناء والبقاء، والأحوال، وهم عن حقيقة ذلك كله بعيدون وتائهون[2]. وكان مُلّا رمضان يجزم بأنّ التصوف النقي هو جوهر الإسلام ولبابه، وأنّ التصوف ليس كلمات تورث، ولكنّه حالٌ يتلبسُ بكيان المسلم ويرقى به إلى مستوى شهود الله عزّ وجلّ، وإذا لم يرتفع المسلم إلى مستوى هذا الشهود، فهيهات أن تكون نصوص الأحكام وحدها، بكلّ ما يحفّ بها من مؤيّدات الجزاء، حافزاً كافياً للانضباط الحقيقي بمدلولاتها وأوامرها.

وقد حضر البوطي الابن كثيراً من دروس والده في «الرسالة القشيرية»[3]، حيث كان مُلّا رمضان يرى أن لا تلازم بين التصوف والطرق الصوفية؛ فالتصّوف الحقيقي لا يمكن إلّا أن يكون مأخوذاً من كتاب الله وسنة رسوله؛ ذلك لأنّ السعي إلى ثمرات الإيمان بالله

---

(1) البوطي، **هذا والدي**، مصدر سابق، ص103 ـ 101.

(2) المصدر نفسه، ص100 ـ 101.

(3) تأليف العلّامة العارف بالله أبي القاسم عبد الكريم بن هوازن القشيري النيسابوري، (376هـ ـ 465هـ/ 986م ـ 1703م).

في القلب واجبٌ، رسمه القرآن وأكّدته السنة. أما الطرق التي رسمها كثيرٌ من الشيوخ، كسُبُل تربوية لتحقيق الغاية ذاتها، فلم تخلُ فيما مضى، ولا تخلو الآن من البدع. ونظراً لأنه كان شديد الإصرار على التصوف النقي، شديد الحذر من التورّط في البدع، فقد كان ينبّه دائماً إلى ضرورة التفريق بين التصوف الذي لا يمكن أن يحيا الإيمان في القلب إلا به، والطرق الصوفية التي كثيراً ما تكون بؤرة لكثيرٍ من البدع؛ غير أنّ الطريقة النقشبندية كانت برأيه أقلّها بِدَعاً. وأنّ التصوف تحوّل عند كثير من مشايخ الطرق إلى حرفة، تفوح منها رائحة الدنيا وأهدافها[1].

تجربة المشاركة في الحرب:

اشترك مُلّا رمضان في الحرب العالميّة الأولى متطوعاً، وكانت بالنسبة إليه، تجربة فاشلة وقاسية. فمع عودته في عام 1914 من رحلة طلب العلم، واستقراره في مسقط رأسه، قرية جيلكا الكردية، على الحدود التركية السورية، إماماً في مسجدها ومدرّساً لطلاب العلوم الشرعيّة في المدرسة التابعة لها، كانت الحرب العالميّة الأولى قد اندلعت وحمي وطيسها.

فكّر البوطي الأب طويلاً في تلك الحرب، والتي كانت تهدف للقضاء على الخلافة الإسلاميّة وهي تلفظ أنفاسها الأخيرة. فتأكّد له من ذلك أنّ المسلمين يواجهون في شتى أقطارهم، تلك الحالة التي تستوجب النفير العام للذود عن حمى الإسلام وبلاد المسلمين، فتطوّع مجاهداً فيها، وكان عليه أن يتكلّف معظم نفقاتها. وبعد تدريب سطحي سريع في بعض المعسكرات القريبة، تمّ الاتجاه

---

(1) البوطي، **هذا والدي**، مصدر سابق، ص99.

بمجموعته إلى جهات من حدود روسيا، مما يلي (وان) و(بتليس) ومناطق البحر الأسود. وفيما كان يظنّ أنه يقوم بعمل يؤجره الله عليه، إذا به يتعرّض لتقصير في أهم الواجبات وأصول العبادات؛ حين كان الضابط المسؤول عنه يضيق ذرعاً بقيامه إلى الصلاة، وحاول أكثر من مرة أن يمنعه عن القيام بهذا الركن الأساسي. كما رأى مُلّا رمضان ابتعاد كثير من الجنود والضباط عن الاستقامة وانهماكهم في المعاصي، وربما الفواحش، فأصيب بخيبة أمل مريرة، وأيقن أنّ مصير الخلافة الإسلاميّة إلى زوال؛ فالعناوين الكبيرة لم تكن يوماً لتشكّل حصوناً للأمة بدلاً من الاستقامة والرشد والتحلي بمكارم الأخلاق[1].

وثمة أسباب كثيرة أخرى كرّهت إليه الإقامة في تلك الديار، من أهمها: سلسلة الإجراءات التي اتخذها مصطفى كمال أتاتورك مؤسس الجمهوريّة التركية الحديثة (1881 ـ 1938)، وابتغى من ورائها تجفيف ينابيع الإسلام، ثم القضاء عليه كلياً في آخر دار للخلافة الإسلاميّة؛ بدءاً من إلغاء الخلافة، ثم منع الأذان باللّغة العربية، ثم استبدال الأحرف اللّاتينية بالأحرف العربية، وحظر تلاوة القرآن في الأماكن العامة، وإحلال القرآن المترجَم إلى اللّغة التركية محلّه، ثم إجبار الرجال على لبس القبعة الغربية، وإجبار النساء على رفع النقاب والحجاب، التزاماً بما نصت عليه معاهدة لوزان[2] تجاه بريطانيا؛ فلم يدخل عام 1934، إلا وكانت مدن تركيا وقراها ترزح

---

(1) المصدر نفسه، ص21 ـ 22.

(2) معاهدة لوزان Treaty of Lausanne (في 24 تموز/يوليو، 1923) هي معاهدة سلام وُقّعت في لوزان فأبطلت معاهدة سيفر التي وقعتها الدولة العثمانية كنتيجة لحرب الاستقلال التركية بين حلفاء الحرب العالميّة الأولى والمؤتمر الوطني الكبير لتركيا (الحركة الوطنية التركية). وكانت المعاهدة نتيجة مفاوضات=

تحت وطأة هذه الإجراءات. فكانت تغشى دوريات كثيفة من الجنود والشرطة الأتراك، المدجّجين بالأسلحة المتهيّئين للقتال، قرية جيلكا المزدانة بمسجدها والعدد الكبير من طلاب العلم فيها، على حين غِرّة، فاختفت أصوات المؤذّنين بالأذان العربي المشروع، وخلت المساجد من المصاحف وسائر الكتب العربية والدينية، وتفرّق الطلاب كلٌّ إلى داره أو قريته، وكان على الرجال جميعاً أن يذلّوا رؤوسهم للقبعة الغربيّة فلا عمامة ولا قلنسوة. وكان هؤلاء الجنود يحتلّون ما يشاؤون من البيوت ليقيموا فيها مدة بقائهم في القرية، وكانوا يتعقّبون المخالفين للتعليمات بأشرس أنواع العقوبات الكيفية. وكان مُلّا رمضان كثيراً ما يعتصم بالمسجد الذي يصلّي ويدرّس فيه، بعد أن يأمر الطلبة فيطووا كل ما فُرش على أرضه، إذ كان دأب العسكر أن يقتحموا المسجد بأحذيتهم. وكانت الجهالة متفشية في القرية، والأهواء تتحكم برؤوس كثير من رجالها وأولي النفوذ فيها، فكان ذلك يدفعهم إلى خدمة رجال أتاتورك، وإطلاعهم على كل ما يريدون التوصل إليه أو إلى معرفته من شؤون القرية وأحوالها وأنشطة المتدينين فيها. ومما دفع مُلّا رمضان إلى الهجرة كذلك، تسلّط بعض شيوخ الطريقة الصوفية في جزيرة بوطان، الذين كانوا يرسلون إليه من قراهم والبعيدة، كي يجمع لهم من مريديهم الذين من حوله ما يحتاجون إليه من حطب الوقود في موسم الشتاء، فكان يشتري الحطب من ماله الخاص ويرسله إليهم دون أن يدروا[1].

= مؤتمر لوزان التي استمرت 11 أسبوعاً، وتتكون من 141 بنداً بالأقسام الرئيسية التالية: مؤتمر المضائق التركية، تبادل السكان بين اليونان وتركيا، الاتفاقيات، الرسائل المُلزِمة، (ويكيبيديا).

(1) البوطي، **هذا والدي**، مصدر سابق، ص29 ـ 31.

الهجرة إلى الشام:

ولأنَّ مُلّا رمضان كان يجلّ الشام، ويصفها بالأرض المقدّسة، ويحفظ أحاديث كثيرة في فضلها فقد اختارها لتكون مكان هجرته دون تردّد؛ ولأنه رأى أنّ التردّد إلى الحجاز، زائراً ومعتمراً، خيرٌ من الاستيطان والمجاورة في مكة أو المدينة، إذ من شأن طول المقام أن يُنسي ضوابط الأدب والالتزام. وعلى هذا، تعاهد مُلّا رمضان مع زوجته على الهجرة إلى الشام؛ أي إلى دمشق، فكان عليه أن يجتاز خفية مع أسرته نهر دجلة إلى الحدود التركية السورية في ظلام الليل؛ إذ كانت الرقابة التركية تترصّد المتسلّلين خارج الحدود، لتحيلهم إلى الشنق مباشرة. وكانت الأسرة مؤلّفة من الأبوين، وابنهما الوحيد محمد سعيد، وقد دخل السنة الرابعة من العمر، وأخته الكبرى زينب والصغيرة رقية. حطّ بهم الرحل في أول قرية سورية بلغوها بعد اجتياز الحدود عين ديوار، وسُجّلت أسماؤهم، مواطنين سوريين مولودين في قرية عين ديوار، وأكملت العائلة طريقها إلى دمشق[1].

وهناك استقرّت العائلة في حيّ ركن الدين أو حيّ الأكراد، فبدأ مُلّا رمضان يتعرّف على ثلة من العلماء المعروفين بسَعة العلم والتقوى، منهم مُلّا عبد المجيد، ومُلّا علي، والشيخ محمد جزو، ومُلّا سعيد، ومُلّا عبد الجليل، ومُلّا خالد، وقد لفت أنظارهم بالاهتمام والإعجاب، ما بدا لهم من دقة معلوماته الفقهية واتساعها خصوصاً بالفقه الشافعي. وقامت من جرّاء ذلك علاقة صداقة ومودة بينه وبين أولئك العلماء، ثم أقبل عليه كثير من طلاب العلوم الشرعيّة الذين كانوا يدرسون في المعاهد أو على أيدي المشايخ.

---

(1) المصدر نفسه، ص32 ـ 35.

وسرعان ما عُرف المُلّا رمضان بالفقيه الشافعي الأول بين علماء الأكراد، فاتجه إليه الطلاب الأكراد من حوله أولاً، ثم أقبل عليه كثير من طلاب العلوم الشرعيّة الذين كانوا يدرسون في المعاهد أو على أيدي المشايخ، في عامة أحياء دمشق[1].

كان مُلّا رمضان يعتقد أنّ المنزل هو المصدر الأول للتربية، وأنّ الأبوين هما أول مسؤول عن تربية الأولاد. فتلقين الطفل لفظة الجلالة عند أول محاولة للنطق أمر ضروري جداً، ثم تلقينه جملة الشهادة عندما تنشأ قدرته على النطق بالجملة الكاملة؛ لذلك كان هو المدرّس الأول لولده محمد سعيد الذي كان نهماً للعلم ذا حافظة متميّزة، ونباهة بالغة. وبما أنه كان ابنه الوحيد فقد عهد به وهو في السادسة من عمره إلى امرأة فاضلة تعلّم الأطفال قراءة القرآن، فكانت تُعنى به حتى ختم القرآن الكريم خلال ستة أشهر، واحتفى مُلّا رمضان بهذه المناسبة احتفاء كبيراً. ثم عهد به إلى مدرسة ابتدائية أهلية خاصة، ولم تكن تلك المدرسة تهتم إلا بتعليم الدين ومبادئ اللّغة العربيّة والرياضيات. علّمه أولاً مبادئ العقيدة الإسلاميّة، ثم موجزاً من سيرة سيدنا رسول الله (ص)، ثم أخذ يعلّمه مبادئ علوم الآلة من نحو وصرف، وسلك به في حفظ ألفية ابن مالك في النحو، فكان يفسّر له كل يوم خمسة أو ستة أبيات منها، وكان عليه أن يتقنها حفظاً في بياض النهار، وقد حفظ الألفية كلها خلال أقل من عام، ولم يكن قد ناهز سنّ البلوغ بعد. وظلّ الأب يتعاهد البوطي الابن بالتعليم والتربية حتى بعد التحاقه بمعهد الشيخ حسن حبنّكة[2].

وكان مُلّا رمضان منذ أن وطئت قدماه دمشق ميّالاً إلى العزلة،

---

(1) المصدر نفسه، ص40 ـ 41.

(2) المصدر نفسه، ص55.

عازفاً عن الأنشطة الاجتماعيّة أو الأمور الدينيّة العامة، وظلّ على هذا الحال إلى أوائل الستينيات، حيث بدأ يدخل في منعطف جديد من نظام حياته الاجتماعيّة وعلاقاته مع العلماء والناس؛ وكان ذلك عندما رشّح الشيخ حسن حبنّكة للفتوى العامة في سوريا، فرأى أنّ التحرك مسؤولية دينيّة ملقاة مباشرة على كواهل العلماء وهو منهم. وكان من آثار هذا التعاون بين العلماء أن التأم شمل عدد من أبرز علماء دمشق آنذاك، ومنهم البوطي الأب؛ لتدارس كتاب جامع في مذهب الإمام الشافعي أسبوعياً في منزل الشيخ حبنّكة، ومن المشاركين الشيخ أحمد الدقر، والشيخ عبد الكريم الرفاعي، والشيخ الدكتور أمين المصري[1].

وكان مُلّا رمضان يدعو إلى إرشاد الناس إلى الحق، من خلال دائرة الأخوّة الإسلاميّة العامة والشاملة لكل الفئات وسائر المستويات، لا من خلال تقسيم هذه الدائرة إلى شرائح من الجماعات والفئات الإسلاميّة المختلفة والمتخالفة. كما كان يدعو إلى إبعاد سلطان المشاعر والخصوصيات الفئوية والقومية عن هذه الأخوّة المقدّسة الشاملة؛ كي لا تعكّر صفوها ولا تضيّق من مداها. وفي هذا، كان مُلّا رمضان يوصي ابنه، بل يأمره بأن يكون مع جماعة المسلمين العامة، وأن لا يستبدل بهذا الانتماء الذي أمر الله به أيّ انتماء أضيق[2].

أما عن رأيه في الحكام وطريقة التعامل معهم، فقد كان يرى أنّ السعي للتواصل معهم، ابتغاءَ الحصول على مغنم دنيوي أياً كان نوعه، ممقوت ومذموم، أما الاتصال بهم لنصحهم وتذكيرهم بالله،

---

(1) انظر: المصدر نفسه، ص127 ـ 130.

(2) انظر: المصدر نفسه، ص134 ـ 135.

مع الزهد في دنياهم والترفّع عن أعطياتهم فجائز ومبرور. وكان يقرّر ما انعقد عليه اتفاق جماهير العلماء، ودلّ عليه صريح الحديث الشريف: من أنّ الخروج على الإمام محرّم في كل الأحوال، إلا إنْ تلبّس بكفر بواح؛ أي صريح وقاطع. ولما قامت في سوريا الفتنة التي كانت نتيجة اجتهاد خاطئ لبعض الحركات الإسلاميّة، أنكر مُلّا رمضان عملها جملة وتفصيلاً، وأنكر على قادتها اعتمادهم على التكفير الجماعي دون التزام ضوابط الشرع وحكمه؛ وكلّ ما قاله البوطي الابن في مناسبات عدة، ومنها إبان مجزرة مدرسة المدفعية في حلب[1]، والخطاب بمناسبة دخول القرن الخامس عشر الهجري بحضور الرئيس حافظ الأسد، وغير ذلك مما تتابع بعد ذلك، إنما كان بعد استشارة مُلّا رمضان ونزولاً عند نصائحه[2].

وإلى جانب تأثّره بوالده، كان للشيخ حسن حبنّكة الميداني (1908 ـ 1978)، دور أساسي في التكوين العلمي والفكري للشيخ البوطي[3]. فقد عرف مُلّا رمضان أنّ الميداني يدير معهداً شرعياً في منطقة الميدان، أحد أقدم الأحياء الدمشقية، عندما جاءه أحد تلامذته النجباء يطلب منه أن يدرّسه كتاباً في فقه الإمام الشافعي، وهو الشيخ محمود المارديني، علم من خلاله المزيدَ من أمر هذا

---

(1) بتاريخ 16 حزيران/يونيو 1979 قام الضابط المناوب (ضابط التوجيه المعنوي والسياسيّ بمدرسة المدفعية في منطقة الراموسة بحلب ورئيس الفرقة الحزبية في المدرسة) النقيب إبراهيم اليوسف ومجموعة من مقاتلي الطليعة المقاتلة الذين استدعاهم من خارج المدرسة وعلى رأسهم عدنان عقلة، بتنفيذ مجزرة خلّفت 32 قتيلاً و54 جريحاً حسب الرواية الرسمية السورية.

(2) البوطي، **هذا والدي**، مصدر سابق، ص139 ـ 142.

(3) يقرّ البوطي بأنّ والده والشيخ حبنّكة كانا أستاذين ومرشدين بالنسبة إليه، وقد أخذ منهما الكثير، أنظر: المصدر نفسه، ص62.

المعهد، الذي كان عبارة عن طلبةِ علم في مسجد، ولم يكن قد اكتسب اسم المعهد بعد، بل عبارة عن بضعة عشر شاباً يدرسون العلوم الشرعيّة على يد الشيخ حبنّكة. وكانوا متفاوتين في مراحل الطلب، ويتلقّوْن سلسلة دروس متوالية صباح كل يوم على يد الشيخ، وأعمارهم ما بين العشرين والثلاثين، وكانوا منقطعين عن بيوتهم متفرّغين لطلب العلم، وإقامتهم الدائمة في غُرَف تابعة لجامع منجك في حي الجزماتية بالميدان.

شاور مُلّا رمضان تلميذه الماrديني، في أن يُلحق ابنه الوحيد بهذا المعهد، وسأله إذا كان صغر سنه وضآلة معارفه يشكّلان أيّ عقبة؛ فأبدى الماrديني تشجيعاً كبيراً، ووعده أن يتولى الإشراف المباشر عليه، وأن يتعهّده هو ونخبة من أقرانه بدروس خاصة تناسب مستواه العلمي في المعهد.

منذ ذلك اليوم، انقطع محمد سعيد عن المنزل، وأصبح طالباً داخلياً في جامع منجك، يتردّد على دار والده أيام الثلاثاء فقط من كل أسبوع، فيقضي بياض ذلك النهار يتلقّن من والده مزيداً من الدروس في النحو وفي البلاغة؛ وقد حفظ على يديه عقود الجُمان للسيوطي، كما درس عليه كتباً في المنطق، والمقولات العشر. حتى إذا أقبل المساء استأذنه عائداً إلى منجك؛ ليتلقّى هناك برنامجاً متكاملاً من الدروس المناسبة، على يد أولئك الطلبة الذين غدَوْا شيوخاً وأساتذة له. ووجد الشيخ حسن حبنّكة في محمد سعيد فطنة وذكاء فشمله برعايته، وكان محطّ نظره[1]. وظلّ البوطي يدرس في جامع منجك إلى أوائل عام 1953 حيث تحوّل في ما بعد إلى معهد التوجيه الإسلامي[2]. ويقول البوطي عن شيخه الميداني: «كانت

(1) المصدر نفسه، ص58 ـ 60.

(2) المصدر نفسه، ص62.

حياته عِبرةً تنطق لكل ذي فكر ولبّ، بأنّ الجرأة الحكيمة في التعبير عن الحق، لا تنسخ حياة ولا تنقص من العمر ذرّة، وأنّ المداهنة أو المصانعة على حساب الحق، لا ترفع لصاحبهما قدْراً ولا تنسج له جاهاً، بل تهبط به إلى الدَّرْك في أعين الذين يداهنهم من الفسقة والمنحرفين قبل المستقيمين والصالحين، وأنّ أشرف ما يرتديه العالِم في قومه من سيما المهابة والوقار أن يسمو بعلمه عن مصانعة المارقين ومماراة السفهاء، ويسخّره مخلصاً لبلوغ مرضاة الله عزّ وجلّ»[1].

الشيخ حسن حبنّكة الميداني:

وُلد حسن حبنّكة الميداني عام 1326هـ الموافق عام 1908م، في دمشق، ويعود نسبه إلى بني خالد، وهم قبيلة معروفة من قبائل العرب، ولها منازل في بادية حماة من أرض الشام. ولقب عائلته (حبنّكة)، وشهرته (الميداني) نسبةً إلى حيّ الميدان الذي سكنه في دمشق.

نَهَل من مختلف العلوم العربيّة والشرعية، وحتى بعض العلوم الكونية مثل الطب وعلم النبات، وتعرّف على ثُلّة من جهابذة العلماء. واتجهت همّته للأخذ والعطاء في آن واحد، معلّماً ومتعلّماً، فجمع حوله عدداً من شُبَّان الحي، يعلّمهم علوم العربيّة والفقه وغير ذلك من العلوم الإسلاميّة، دون أن ينقطع عن متابعة كبار العلماء للتلقي عنهم. تفقّه على مذهب الإمام أبو حنيفة أولاً، ثم على مذهب الإمام الشافعي ثانياً. وأجاد ملكة الخطابة وساعده في ذلك لسانه الفصيح ومعرفته علوم اللّغة العربية.

---

(1) الشيخ حسن حبنكة الميداني بقلم تلميذه الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

وإلى جانب دوره في ملازمة العلماء واهتمامه بطلاب العلم وتربية العلماء والدعاة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإصلاح، كان للشيخ الميداني مواقف مشهودة في الشأن العام. فشارك في الثورة السورية على الاستعمار الفرنسي عام 1925، وهو في السابعة عشرة من عمره، وانضوى تحت لواء واحد من مشاهير الثوّار، وهو الشيخ محمد الأشمر. ولما شهد ما عليه حال بعضهم التي لا تُرضي الله، ورأى أنّ طريقتهم لا تؤهل للنصر، لجأ مع من لجأ إلى الأردن، وأقام فيها دون أن ينقطع عن العلم والتعليم.

ولما حاولت فرنسا فرض قانون مدنيّ ينظّم أحكام الأحوال الشخصيّة على خلاف أحكام الشريعة الإسلاميّة، واجه المحاولة بموقف صلب، مستثيراً جماهير المسلمين على السلطة الفرنسية المحتلّة، شارحاً لعوام المسلمين مضمون هذا القرار، وموجّهاً طلابه للكلام عنه في مساجدهم. ونظّم مسيرة هدّد فيها بدعوة المسلمين في سوريا لإشعال ثورة مسلّحة على فرنسا إن لم تتراجع عن قرارها، فقرّرت الحكومة الفرنسية إيقاف العمل بالقانون.

وعندما كان الداعية الشيخ علي الدقر يعمل في النهضة العلمية الدعوية في دمشق، ساعده الشيخ الميداني، وقدّم له كل إمكاناته. وكان مديراً لإحدى المدارس التي أنشأها بالتعاون مع «الجمعية الغرّاء» التابعة للشيخ الدقر، وهي مدرسة «وقاية الأبناء». وشهدت المدرسة تحت إدارته نجاحاً ملحوظاً، وتخرّج منها طلاب علم غدَوْا في ما بعد من أكابر علماء الشام.

ثم أسّس جمعية التوجيه الإسلامي سنة 1946 مع ثلة من المشايخ، بغية الإشراف على مشروعه، والجباية النظامية له والإنفاق عليه، كما أنشأ معهداً علمياً سماه «معهد التوجيه الإسلامي»، الذي تنامى شيئاً فشيئاً أَبنيةً وأعداداً وتمويلاً، حتى بلغ عدد طلابه ـ قَبل

مصادرته من قِبل الحكومة الاشتراكية في أوائل نيسان (أبريل) عام 1967 ـ قرابة خمسمائة طالب، يديره تلميذه وأخوه الشيخ صادق حبنّكة. ثم أسّس «معهد التوجيه الإسلامي للإناث» لكن قبل أن يستكمل صفوفه، صادرته الدولة مع كلّ ما يتعلق بالشيخ وبجمعية التوجيه الإسلامي. وكان هدف هذه الجمعيات تخريج الدعاة والوعّاظ ونشر العلوم الإسلاميّة، وقد تخرّج منها أكابر علماء الشام، ومنهم: أخوه الشيخ صادق حبنّكة، وابنه الشيخ عبد الرحمن حبنّكة، والشيخ حسين خطاب، والشيخ محمد كريم راجح، والشيخ الدكتور مصطفى الخن إضافة إلى الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي.

وشارك الميداني أيضاً في تأسيس رابطة العلماء في سورية، وكان الأمين العام لها. وأسس عدة جمعيات أخرى، وقد انتخب عضواً للمجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي في مكة المكرمة عن سوريا خلفاً للشيخ مكي الكتاني.

وإلى الجانب العلمي والدعوي، توجّهت همة الشيخ حبنّكة ومن معه إلى العمل الخيري والاجتماعي، فأسّس «جمعية أسرة العمل الخيري». كما تحوّلت داره إلى دار للفتوى والمناسبات الاجتماعية، وكان الناس يغدون إلى داره في الأزمات الكبرى الاجتماعية والسياسية، فيلتمسون عنده الرأي والمشورة، ويستطلعون لديه الحلول لحلّ المشكلات الطارئة بما أصبح له من قوة شعبيّة كبيرة. كما كان يزوره السياسيون ورجال الأحزاب والتنظيمات من مختلف الاتجاهات، فيواجه الجميع بالدعوة، وينصح الجميع بما يؤمن به ويعتقده، علماً أنه كان يخشى سقوط علماء المسلمين وفقهائهم في أوحال السياسات المعاصرة ورجاساتها، المملوءة بالأهواء الشخصية والحزبية، وبعضها قائم على مؤامرات الكيد ضد الإسلام والمسلمين. واقتصرت مشاركاته السياسيّة على التوجيه العام، والنصح للأحزاب والحكّام، متى وجد للنصح سبيلاً؛ فلم يغمس نفسه في

أوحال السياسة، ولم يُفكّر في إدارة أو وزارةٍ أو رئاسةٍ لنفسه، ولم يرشّح نفسه لانتخابات سياسية.

وقاوم تعسّفات الحكم العسكري أيام رئاسة أديب الشيشكلي، وكان شديد الحذر والأخذ بالحيطة البالغة في مواجهة الاستدراجات السياسيّة وحِيَلها وألاعيبها. ومن أمثلة شدّة حذره واحتياطه البالغ، رفضه دعوة السفارة السوفياتية له في بيروت لحضور مؤتمر للسلام على الرغم من تكرار الإلحاح في الدعوة.

وفي عهد الرئيس أمين حافظ سنة 1965، أصدرت الحكومة قرارات اشتراكية، أمّمت فيها 108 شركات صناعية، وهدّدت بشدّة كلّ من يعارضها؛ فأخذ العلماء والخطباء في سوريا يبيّنون للناس نظام الإسلام الاقتصادي، ويشرحون محاسنه، ووجوب العمل به، وكان للشيخ في خطاباته ودروسه دور القيادة والزعامة في الانتصار للدين والدفاع عنه، بعيداً عن التبعية للسلطة.

خسر معركة الترشّح إلى منصب الإفتاء عام 1965، أمام المرشح المدعوم من حزب البعث الحاكم، وهو الشيخ أحمد كفتارو، وفي عام 1966 اعتقل الشيخ حبنّكة بتهمة التآمر. لم يتفرّغ الشيخ للتأليف بسبب مشاغله في العلم والتعليم، وتوفي في الرابع عشر من شهر ذي القعدة 1398هـ الموافق الخامس عشر من شهر تشرين الأول (أكتوبر) سنة 1978م[1].

---

(1) انظر: **العالم الجريء الشيخ حسن حبنّكة الميداني**، منتديات الغريب، ومجلة حضارة الإسلام، عدد شوال وذي القعدة 1398هـ الموافق تشرين الأول (أكتوبر) وتشرين الثاني (نوفمبر) 1978م، ص97 و103.

Dr. Radwan Ziadeh, The Muslim Brotherhood in Syria and the Concept of "Democracy".

الشيخ مصطفى السباعي:

رغم أنّ البوطي لم ينتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين في سوريا، ورغم مواقفه المعروفة من حركات الإسلام السياسيّ فضلاً عن الحركات الجهادية، إلا أنّه لا يخفي إعجابه بالدكتور مصطفى السباعي المراقب العام السابق للإخوان المسلمين، ويذكرُه من بين الشخصيات التي استوقفته في حياته؛ حيث كان للسباعي دور في انتساب البوطي إلى جامعة الشريعة في دمشق معيداً فيها، وفي نشر مقالات له في مجلة «حضارة الإسلام» الشهرية، التي أسّسها السباعي ورأس تحريرها، حتى وفاته. ومهما كان الخلاف بين البوطي والسباعي، فإنّ ما لا شك فيه، أنّ السباعي، كأحد أبرز رموز الإسلام السياسيّ في سوريا في الخمسينيات والستينيات، كان له أثره في نفس البوطي الذي سيحتلّ بدوره مكانة رفيعة في المشهد الإسلامي العام، ولكن وفق توجهات منفتحة على الحكم القائم إلى أقصى الحدود من جهة، ونهجٍ إصلاحي وتربوي في المجتمع بكل ما أوتي من جهد من جهة أخرى، مع انتقادات منهجية لمسالك التيارات الإسلاميّة المتنوّعة، والتي لم يسلم منها حتى مفتي الجمهوريّة السابق الشيخ أحمد كفتارو، المعروف كذلك بعلاقاته الوثيقة بالرئيس الراحل حافظ الأسد، وبمواقفه المضادة لمنهج حركات الإسلام السياسيّ في سوريا.

ويرى البوطي في السباعي، واحداً من أبرز رجالات سوريا، داعيةً ذا قلب متحرّق إلى الإسلام الحق، البعيد عن جهالة التقاليد، المحصّن بالعلم، والمعتزّ بالدراية والوعي[1]. وخصّه البوطي بالتقدير

(1) البوطي، **شخصيات استوقفتني**، دار الفكر (دمشق) ـ دار الفكر المعاصر (بيروت)، 1999، ص 195.

والإعجاب، في المرحلة الثانية من حياته، حين أعلن حلّ جماعة الإخوان في سوريا دعماً للوحدة التي قامت بين سوريا ومصر. وأولى كل اهتمامه لكلية الشريعة في جامعة دمشق عميداً لها، وكذلك إلقاء المحاضرات، وإصدار سلسلة مؤلّفاته، ونشر كتاباته الدينيّة والاجتماعيّة في مجلة «حضارة الإسلام». وقال البوطي عنه: «إنما كان واحداً من كبار العلماء الربانيين الذين طَهُرت قلوبهم، بل نفوسهم أيضاً من عَكَر الأهواء والعصبيات والسعي إلى المغانم الدنيوية باسم الدين وتحت ستاره»، متسائلاً في ما إذا كانت هذه الصفات النادرة خلال نشاطه الإخواني، أم هي حالة من الصفاء أكرمه الله بها بعد ذلك[1]؟

ولد مصطفى بن حسني السباعي، في مدينة حمص في سوريا عام 1915، ونشأ في أسرة علمية عريقة معروفة بالعلم والعلماء منذ مئات السنين. وكان والده وأجداده يتولَّوْن الخطابة في الجامع الكبير بحمص جيلاً بعد جيل، وقد تأثر بأبيه الشيخ حسني السباعي الذي كانت له مواقف معروفة ضد المستعمر الفرنسي.

رحل إلى مصر عام 1933 للدراسة الجامعية بالأزهر، وهناك شارك عام 1941 في التظاهرات ضد الاحتلال البريطاني، كما أيّد ثورة رشيد عالي الكيلاني في العراق ضد الإنكليز؛ فاعتقلته السلطات المصرية بأمر من الإنكليز مع مجموعة من زملائه الطلبة قرابة ثلاثة أشهر، ثم نقل إلى معتقل صرفند بفلسطين حيث بقي أربعة أشهر، إلى أن أُطلق سراحه بكفالة.

وتعرّف السباعي في فترة دراسته بمصر على مؤسّس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا، وظلّت الصلة قائمة بينهما بعد عودته

(1) المصدر نفسه، ص 195 ـ 196.

إلى سوريا، حيث اجتمع العلماء والدعاة ورجال الجمعيات الإسلاميّة في المحافظات السورية وقرّروا توحيد صفوفهم، والعمل جماعة واحدة، فانبثقت عنهم جماعة الإخوان المسلمين لعموم القطر السوري، وقد حضر هذا الاجتماع من مصر سعيد رمضان صهر البنا، وكان ذلك عام 1942. ثم بعد ثلاث سنوات أي في عام 1945 اختير مصطفى السباعي، ليكون أول مراقب عام للإخوان المسلمين في سوريا.

شارك السباعي في مقاومة الاحتلال الفرنسي لسوريا، وهو في السادسة عشرة من عمره. واعتقل أول مرة عام 1931، بتهمة توزيع منشورات في حمص ضد السياسة الفرنسية. واعتقل ثانية بسبب الخُطَب التي كان يلقيها ضد الاحتلال الفرنسي. كما خاض حرب فلسطين عام 1948 حيث قاد الكتيبة السورية.

وكان قد أنشأ جريدة «المنار» عام 1947، التي عطّلها حسني الزعيم بعد الانقلاب العسكري عام 1949. فأسّس مع آخرين مجلة «الشهاب» الأسبوعية عام 1955، والتي استمرت في الصدور إلى قيام الوحدة مع مصر عام 1958. وكان قد حصل في العام نفسه؛ أي 1955، على ترخيص إصدار مجلة «المسلمون» الشهرية بعد توقفها في مصر، وظلت تصدر في دمشق إلى عام 1958، حيث انتقلت إلى صاحبها سعيد رمضان في جنيف بسويسرا؛ فأصدر السباعي بدلاً منها مجلة «حضارة الإسلام» الشهرية ما بين عامي 1960 و1964، وظلّ السباعي قائماً على هذه المجلة حتى توفي فتولى إصدارها من بعده محمد أديب الصالح بدمشق.

انتخب السباعي نائباً عن دمشق في الجمعية التأسيسية عام 1949، ثم انتخب نائباً لرئيس المجلس فعضواً في لجنة الدستور المؤلّفة من 9 أعضاء. وفي عام 1950 عُيّن السباعي أستاذاً في كلية

الحقوق بالجامعة السورية. وفي عام 1952 طلب من الحكومة السورية السماح لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا بالمشاركة في حرب السويس إلى جانب المصريين، فقامت حكومة أديب الشيشكلي بحلّ الجماعة واعتقال السباعي وإخوانه. ثم صدر الأمر بفصل السباعي من الجامعة السورية وإبعاده إلى لبنان.

وبعد اعتقال المرشد العام حسن الهضيبي في مصر خلال المواجهة مع الرئيس جمال عبد الناصر، شكّل الإخوان المسلمون في البلاد العربيّة مكتباً تنفيذياً تولى الدكتور مصطفى السباعي رئاسته.

وللسباعي مؤلّفات كثيرة بعضها في علوم الشريعة الإسلاميّة التي اشتهر منها كتاب «السنّة ومكانتها في التشريع الإسلامي»، كما له مجموعة من الكتب التنظيمية والحركية الخاصة بفكر الإخوان المسلمين.

أُصيب مصطفى السباعي في آخر عمره بالشلل النصفي، وظلّ على حاله 8 سنوات حتى توفي يوم السبت 3 أكتوبر (تشرين الأول) 1964[1].

ب ـ البيئة السياسية

وبالتوازي مع بروز التيار الديني الإسلامي التقليدي والحركي، في تلك المرحلة المبكرة من نشأة البوطي، فقد عاشت الساحة السياسيّة الاضطراباتِ والانقلاباتِ العسكريةَ المتتالية، منذ الاستقلال عن فرنسا عام 1946. وما أن بدأ الوضع يستتبّ تحت حكم حزب البعث ابتداء من عام 1963، حتى راحت المناوشات تتصاعد بين

(1) من موقع: الإخوان المسلمين في سوريا، على الإنترنت بتصرف.

الحكم والتيار الإسلامي عامة، ولا سيما حركة الإخوان المسلمين، وبلغت الصدام الدموي بين الطرفين في سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، مع بروز جناح عسكري قريب من الإخوان، وهو الطليعة المقاتلة، وكانت الذروة في أحداث حماة في شباط (فبراير) عام 1982.

وبما أنّ النظام الحاكم منذ ذلك الحين، يتّسم بطابع علماني، في بلد متعدّد الطوائف، مع أغلبية سنية واضحة، وأقلية كردية متركّزة في الشمال مع انتشار نسبي في المدن الرئيسية، فإنّ التجاذب لم يتوقف بين الاتجاهات الدينية والعلمانية، حتى بعد انقضاء أزمة الإخوان، وانفتاح الحكم على حركات المقاومة الإسلاميّة في العالم العربي نهاية الثمانينيات، ولا سيما حركة حماس ذات المنشأ الإخواني؛ ذلك كلّه جعل سوريا مرتعاً خصباً للتيارات المختلفة التوجهات. وكان للبوطي معها معارك فكرية ومساجلات حادة، ومواقف متمايزة إزاء الحكم، كما في مواجهة التيارات والاتجاهات التي اختلف معها، في الأصل أو في الفرع، في المنهج أو في الأسلوب وبقي البوطي في كل هذه المواقف أميناً للمبادئ التي أنشأه عليها والده مُلّا رمضان، بالنسبة للانخراط في الشأن العام، أو رفض مقتضيات الفتنة، أو اتخاذ موقع النصح من أيّ حاكم.

القوى والأحزاب:

أما في المجال السياسيّ عامة، فيمكن توزيع القوى والأحزاب السياسيّة في سوريا، في أعقاب الحرب العالميّة الثانية، على خمسة تيارات أساسيّة وهي:

1 - التيار التقليدي الوطني، ويتمثل بالكتلة الوطنية، وهو الذي قاد النضال ضدّ الاستعمار، وحقّق الجلاء بقيادة شكري القوتلي

أول رئيس للجمهورية السورية. وقد انقسمت الكتلة في ما بعد إلى حزبين، هما: الحزب الوطني بزعامة شكري القوتلي، وحزب الشعب بزعامة هاشم الأتاسي.

2 ـ التيار القومي العربي الوحدوي المتمثل بكل من:

أ) البعث العربي: وقد ظهر مطلع أربعينيات القرن الماضي تحت اسم الإحياء العربي، ثم أُبدل اسمه عام 1943 بحركة البعث العربي، ثم حزب البعث أوائل نيسان (أبريل) عام 1947. وضمّت قيادته ميشال عفلق عميداً للحزب، وصلاح الدين البيطار أميناً عاماً.

ب) العربي الاشتراكي: تأسس في مدينة حماة تحت اسم حزب الشباب، ثم استُبدل اسمه ليصبح العربي الاشتراكي، بزعامة أكرم الحوراني. ونظراً للتقارب الفكري بينه وبين حزب البعث، تمّ الاتفاق على أن يندمج معه في حزب واحد، اعتباراً من 13/ 11/ 1952، ليصبح الحزب الجديد: حزب البعث العربي الاشتراكي.

3 ـ التيار الإسلامي وتمثل بحركة الإخوان المسلمين، التي أسّسها الشيخ حسن البنا في مصر في شهر آذار (مارس) 1928. وقد ظهرت النواة الأولى للحركة في سوريا ولبنان عام 1936، ثم انتشرت مراكزها في المحافظات السورية بأسماء مختلفة وأهداف مختلفة. ثم توحّدت في ظل قيادة واحدة عام 1945، باسم جماعة الإخوان المسلمين في سوريا ولبنان، واختير الشيخ مصطفى السباعي أول قائد للجماعة باسم المراقب العام في سوريا ولبنان، وفي مرحلة لاحقة أصبح لكل قطر تنظيمه.

4 ـ التيار الماركسي، وتمثّل بالحزب الشيوعي إضافة إلى تيارات ماركسية صغيرة. وقد انعقد المؤتمر الأول للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان عام 1925. أما المؤتمر الثاني والذي سُمّي بالمؤتمر الوطني فانعقد في أواخر 1943 ومطلع العام التالي، وأصبح خالد بكداش رئيساً للحزب الشيوعي السوري، وفرج الله الحلو رئيساً للحزب الشيوعي اللبناني.

5 ـ التيار القطري، ويتمثل بالحزب السوري القومي الاجتماعي، الذي ينادي بالأمة السورية، ويعتبر حدود سوريا هي الحدود الطبيعية لبلاد الشام، وأضاف إليها لاحقاً بلاد الرافدين وقبرص[1].

أربع مراحل:

وشهدت سوريا ما بين عامي 1946 و1963 أربع مراحل متمايزة، في نظامها ومؤسساتها وأحداثها:

الأولى، مرحلة الديمقراطية البرلمانية التي وضع أسسها الفرنسيون عشية الانتداب، ورحلوا تاركين وراءهم كياناً سياسياً غير متطوّر ومؤسّسات هشّة فُرضت على السوريين من الخارج. وقد فشلت النخبة السياسيّة في تطبيق النظام الديمقراطي، كما في جعله مقبولاً ومفهوماً لدى السكان، وتنازعت في ما بينها على مغانم الحكم. وجاءت نكبة فلسطين لتهزّ ذلك النظام الهشّ، مع سريان إحباط عام وغليان شعبيّ ومشاعر معادية له وللقيّمين عليه؛ ومهّد هذا لهدم النظام بواسطة العنف حين أسقط الجيشُ الحكمَ المدني، جاعلاً من نفسه أداة الإصلاح.

---

(1) غسان محمد رشاد حداد، **من تاريخ سوريا المعاصر (1946 ـ 1966)**، مركز المستقبل للدراسات الإستراتيجية، عمان ـ الأردن، 2001، ص15 ـ 22.

الثانية، مرحلة الأوتوقراطية العسكرية (آذار/مارس 1949 ـ شباط / فبراير 1954) والتي تميزت بالاضطراب الشديد، وفيها شهدت سوريا خلال ثلاثة أرباع عام 1949، ثلاثة انقلابات عسكرية جرّت معها فوضى عارمة، وكاد الكيان السياسيّ العام أن ينهار بالكامل[1]. ومن ثم دار صراع مميت على السلطة بين المدنيين والضباط، أعقبه حكم أديب الشيشكلي[2]، الذي على الرغم من طابعه الفردي، حاول إعادة بناء المؤسّسات السياسية. ثم أُطيح بحكم الشيشكلي، مع بروز عوامل دولية وعربية فرضت هذا المصير، وأعاد الجيش السلطة إلى المدنيين وانكفأ داخل ثكناته.

ولقد قامت في سوريا إصلاحات على مختلف الأصعدة وبخاصة في عهد الشيشكلي. فمن محاولاته: تأكيد استقلال سوريا ضمن محيطها العربي، إلى التشديد على بناء وطن موحد من خلال توسيع سُبُل المواصلات والاتصالات، وتوحيد نظام التعليم، والسعي لتثبيت الحكم المركزي بتحطيم القوى النابذة، ودمج الأقليات، وزرع بذور الهويّة السورية، والقيام بإصلاحات اقتصاديّة واجتماعيّة أسهمت في تحديث البلاد ورخائها، وكانت صمام أمان أمام القلق الاجتماعي المتنامي، ووضعت اللبنة الأولى في عمليّة ردم الثغرات بين طبقات السكان، والتي اكتملت منتصف الستينيات من القرن الماضي. ومع ذلك، فإنّ مرحلة الدكتاتوريات العسكرية لم تحقّق لسوريا الاستقرار

---

(1) وقع الانقلاب الأول في 30/ 3/ 1949 بقيادة العقيد حسني الزعيم، والانقلاب الثاني في 14/ 8/ 1949 بقيادة العقيد سامي الحناوي حيث أعدم فيه الزعيم والبرازي وسلّم السلطة في اليوم الثاني إلى الرئيس هاشم الأتاسي، والانقلاب الثالث في 19/ 12/ 1949 بقيادة العقيد أديب الشيشكلي.

(2) هو الانقلاب الرابع، والانقلاب الثاني الذي قام به أديب الشيشكلي بتاريخ 29/ 11/ 1951، وتولى فيه مهام رئاسة الجمهورية.

المنشود، بل قوّض السياسيون العسكريون أُسُسَ الدولة أكثر مما فعله السياسيون المدنيون، وخلّف حكمهم ندبات في المرحلة اللّاحقة.

الثالثة، مرحلة عودة الديمقراطيّة (شباط/فبراير 1954 ـ شباط/فبراير 1958)[1]، وفيها تمتّعت سوريا بنظام ديمقراطي برلماني تنافست داخله الأحزاب والطبقات؛ لكن تلك الديمقراطيّة أوصلت البلاد إلى الفوضى والتمزق، وانتهت بتخلي السوريين عن جمهوريتهم ونظامهم في سبيل قيام «جمهورية عربية متحدة» مع مصر أيام الرئيس جمال عبد الناصر.

وفي هذه المرحلة، نمت الأحزاب السياسيّة وحققت الراديكالية منها قفزة نوعية في نفوذها في أوساط الضباط، حيث برزت صورة «الضابط العقائدي». فكان بعض الضباط منظّماً في أحزاب أو متعاطفاً مع بعض التيارات السياسيّة القائمة، وبذلك أصبحت طبقة الضباط منقسمة إلى زُمر سياسيّة متنافسة وعاجزة عن تظهير إدارة عسكرية موحدة. وقد وُلد شكل جديد للسلطة تمثل في جهاز الاستخبارات، والذي أسهم القيمون عليه في تأجيج الصراع على السلطة وفي إضعاف المؤسّسات المدنية. وأثارت صراعات القوى اليمينية واليسارية معاً أزمات داخليّة أغرقت البلاد في الفوضى، وتزامن ذلك مع بروز فكرة الحياد، وبداية النفوذ السوفياتي في الشرق العربي، ومحاولات الغرب تنظيم مشاريع دفاعية في المنطقة. وفي ظل أجواء دولية وإقليمية مشحونة، عاشت سوريا خلال عام ونصف في عزلة عصيبة، وتعرّضت للمؤامرات وأنواع شتى من

---

(1) وقع الانقلاب الخامس بتاريخ 25/ 2/ 1954م، وأعلنه النقيب مصطفى حمدون من حلب، الذي وضع نهاية لحكم الشيشكلي.

الضغوط. وكان لاغتيال رئيس أركان الجيش السوري عدنان المالكي في 22/ 4/ 1955 أثر كبير على نمو وازدهار الحركات القوميّة واليساريّة، حيث تراجع الحزب السوري القومي المتهم باغتيال المالكي، وضُربت قواعده واعتقل كوادره. وفي 5/ 2/ 1958 وافق البرلمان على قرار تاريخي بالمصادقة على اتفاقية الوحدة، وتحويل سوريا إلى إقليم شمالي في الجمهوريّة العربيّة المتحدة، وترشيح جمال عبد الناصر رئيساً للجمهورية، وقامت الأحزاب السياسيّة في سوريا بحلّ نفسها. وسرعان ما بدأت الخلافات بين حزب البعث وقيادة عبد الناصر، حيث أعاد البعث تنظيم صفوفه، وبدأت نشراته تصدر وتنتقد سياسات عبد الناصر.

الرابعة، مرحلة الوحدة مع مصر والانفصال عنها (1958 ـ 1961)، ففي ظل الوحدة خسرت سوريا استقلالها وشخصيتها الدولية ونظامها السياسي والاقتصادي، وباتت تابعة للسياسة المقررة في القاهرة، وتقلّص دور السوريين في مؤسّسات الوحدة الإقليمية والمركزية تدريجياً حتى انعدم في النهاية. وكان النظام الذي طبّقه الرئيس جمال عبد الناصر في سوريا يهدف إلى دمجها مع مصر، بغضّ النظر عن الاختلافات الجوهرية في الواقع الاجتماعي الاقتصادي بين الإقليمين، وهذا ما أوجد انطباعاً أولياً وعاماً بأنّ الوحدة سائرة في الطريق الخاطئ. وانبثقت المعارضة الأولى للنظام من القياديين السوريين الذين نظروا إلى النظام الجديد على أنه نوع من إمبريالية مغلّفة بغطاء عربي، وراحت هذه المعارضة تبني قواعدها بحذر وبطء إلى أن جاءت الأزمة الاقتصاديّة ليفقد النظام كل دعم جماهيري؛ عندها لجأ المصريون إلى أسلوب العنف للإبقاء على

الوحدة، وبذلك أوجدوا مناخ الانقلاب، فانهارت الوحدة تحت ضربات الجيش الذي صنعها في 28 أيلول/سبتمبر 1961[1].

وكان البوطي واحداً ممّن احتفوا بالوحدة العربيّة بين سوريا ومصر، فأصدر بُعيد ذلك كتابه «في سبيل الله والحق». وقد كان متأثراً فيه بالمناخ الذي كتب فيه فصوله؛ أي «الحياد الإيجابي» و«الاتحاد القومي» و«الاشتراك العربي»، وهي شعارات رفعها جمال عبد الناصر، فجذبت إليها أنظار جماهير العالم العربي وعواطفها[2]. إلا أنّ الوحدة عزّزت الانقسامات التي كانت قائمة في سوريا، وبرز ذلك في مرحلة الانفصال[3] (28 أيلول/سبتمبر 1961 - 8 آذار/مارس 1963)، التي قدّمت صوراً متنوّعة عن طبيعة الحياة السياسيّة السوريّة. وبعد الانفصال استعادت سوريا استقلالها ونظامها الديمقراطي، واستعادت معه كل مساوئه القديمة؛ أي تدخّل الجيش في الشؤون السياسية، والصراع بين الفئات السياسية، وتمزّق الأحزاب وتشرذمها. وعادت سوريا إلى الفوضى من انقلابات، وأعمال شغب، وتظاهرات طلابية وعمالية، وقلق اجتماعي، وجمود في البنية الإدارية. وقد فشلت الحكومات الثلاث التي تعاقبت على

---

(1) أمل ميخائيل بشور، **دراسة في تاريخ سوريا السياسيّ المعاصر**، توزيع جروس برس، (د.ت.) ص598 - 601.

(2) بعدما انحسرت الشعارات الناصرية عن نتائج ما ارتضاها البوطي، آثر أن يضرب صفحاً عن الكتاب كله، مع أن جلّ ما فيه - كما يؤكد هو - مقبول ومفيد ومتفق مع قناعاته ومشاعره، انظر: البوطي، **البدايات باكورة أعمالي الفكرية**، مصدر سابق، ص15.

(3) بتاريخ 28/ 9/ 1961، أذاعت القيادة الثورية العربية العليا للقوات المسلحة، بلاغها الأول أعلنت فيه قيام الجيش بانقلاب عسكري على جمهوريّة الوحدة بقيادة المقدم عبد الكريم النحلاوي، وهو الانقلاب السادس.

الحكم خلال عام ونصف في التوصل إلى إصلاح سريع، كما فشلت في إقامة علاقات طبيعية مع مصر، وفشلت أكثر في تطبيع العلاقات مع المعادين للوحدة في أوساط السياسيين وصفوف الضباط.

وفي 28/ 3/ 1962، قام النحلاوي بانقلاب عسكري حلّ فيه البرلمان، وأقال حكومة معروف الدواليبي وزجّ بأكثر أعضائها في السجن. وكانت حركة 8 آذار (مارس) 1963 بمثابة رصاصة الرحمة على حكم الانفصال المتهاوي، وتشكّل بعدها مجلس وطني لقيادة الثورة سيطر عليه العسكريون بقيادة اللواء لؤي الأتاسي. وبدأ البعث يقوّي نفوذه داخل مؤسّسات الدولة ولا سيما الجيش، وترافق ذلك مع ظهور مفهوم الحزب القائد والنظام الديمقراطي الشعبي والقضاء على أعداء الشعب. وتحت هذه الشعارات قُمعت التظاهرات التي كان ينظّمها الناصريون من أجل الضغط باتجاه إعادة الوحدة مع مصر، وانتهى الأمر بمجزرة في 18/ 7/ 1963 إثر محاولة الانقلاب الفاشلة لجاسم علوان، ومن ثم حدثت القطيعة النهائية بين الناصريين والبعثيين.

حكم حزب البعث:

ومنذ 8/ 3/ 1963 وحزب البعث يحكم سوريا. وفي حزيران (يونيو) 1965 تشكّل نظام الحكم الذي أقرّه المؤتمر القطري الاستثنائي للحزب، الذي أوصى بأن يتولى مجلس قيادة الثورة الذي يسيطر عليه العسكريون، السلطة التشريعية والإشراف على السلطة التنفيذية. كما اعتبر أنّ التنظيم السياسيّ في سوريا هو حزب البعث، وهو الحزب القائد وعلى جميع السلطات أن تنفّذ مبادئه ومقرّرات مؤتمراته.

وشهدت هذه الفترة حكومات بعثية عدّة، هي:

- حكم قيادة الثورة: عام 1963 وفيها برز صلاح البيطار كرئيس للوزراء.
- حكم الرئيس أمين الحافظ: من 1963 وحتى 1966.
- حكم الرئيس نور الدين الأتاسي: من 1966 إلى 1970 حيث قامت القيادة القطرية للحزب بدور بارز في الحكم، وكان نجما هذه الفترة كلّاً من: صلاح جديد الذي كان أميناً عاماً للقيادة القطرية، وحافظ الأسد الذي تولى منصب وزير الدفاع.
- حكم الرئيس حافظ الأسد: من سنة 1970 وحتى عام 2000.
- حكم الرئيس بشار الأسد: من سنة 2000.

لكنّ الفترة البعثية لم تخلُ أيضاً من انقلابات بين الحلفاء أو بين رفاق الحزب الواحد؛ فانقلاب عام 1963 الذي أطاح بنظام الانفصال كان تحالفاً بين البعثيين والناصريين والوحدويين المستقلين. وبعد أشهر، تمكنت اللجنة العسكرية وهي التنظيم البعثي داخل الجيش، من إزاحة الضباط الناصريين والوحدويين المستقلين، الذين قاموا بانقلاب فاشل في 18 تموز (يوليو) 1963. ثم دبّت الخلافات داخل اللجنة العسكرية نفسها، وتحديداً بين كبار الضباط فيها والضباط الأصغر رتبة والذين لعبوا دوراً فعالاً في انقلاب 8 آذار (مارس). وكان للتكتلات الطائفية داخل الجيش، دور بارز في نشوء التحالفات المتنافرة، وتركّز الصراع بين الرئيس أمين الحافظ وقائد أركان الجيش صلاح جديد. وفي 23 شباط (فبراير) 1966، أطيح بالحافظ وبمعارضي جديد في القيادة القوميّة لحزب البعث. وفي 10 آب (أغسطس) من العام نفسه، اكتشفت محاولة انقلابية من القيادة

القوميّة المخلوعة والرائد سليم حاطوم. وبعد سلسلة من التصفيات والمحاكمات في صفوف الجيش، تحلّق معظم الضباط البعثيين والأعضاء المدنيين في الحزب، حول حافظ الأسد أو صلاح جديد، حيث أصبحا أبرز السياسيين في تلك الحقبة. وبعد انقلاب 23 شباط (فبراير) ازداد التوتر بين الرجلين، فأصبح حافظ الأسد وزيراً للدفاع، فيما احتفظ صلاح جديد بنفوذه في الجيش كرئيس أركان سابق وأمين عام مساعد في القيادة القطرية للحزب. وازداد النزاع بعد هزيمة 1967، ويرجع ذلك نسبياً إلى الاختلافات الجزئية في الرأي حول السياسات العسكرية والخارجية والاقتصادية الاجتماعية. وكانت المشكلة الرئيسية هي في العثور على أنسب الطرق، للربط بين السياسات الاشتراكية والقوميّة العربية، لاستخلاص ما هو الأمثل على المدى البعيد من وجهة نظر بعثية. وظهر اتجاهان في المؤتمرات الحزبية عام 1968: اتجاه مدني بعثي يرى أنّ الأولوية هي للتحويل الاشتراكي مع رفض التعاون مع الدول العربيّة الرجعية أو اليمينية أو الموالية للغرب، وأبرز قادته صلاح جديد؛ واتجاه عسكري بعثي يريد إعطاء الأولوية للصراع مع إسرائيل والتحالف مع الدول العربية، ولو أدى إلى سلبيات مؤقّتة في التحويل الاشتراكي. وبناء على طلب القيادة القطرية عُقد مؤتمر قطري استثنائي في آذار (مارس) 1969 بدمشق؛ لإيجاد حلٍّ وسط بين الكتل المتجمعة حول الأسد وتلك المتحلّقة حول جديد، لكنه فشل في ذلك، وفي حين شدّد الأسد قبضته على القوات المسلحة، نجح جديد في إحكام قبضته على حزب البعث إلى حدٍّ كبير.

وفي أيلول (سبتمبر) عام 1970، قرّر قادة سوريا مساندة المنظمات الفدائية الفلسطينية التي كانت تخوض معركة خاسرة ضد الجيش الأردني؛ لكن التدخّل العسكري فشل، فاشتعلت المواجهة

مجدداً بين الأسد وجديد. وفي المؤتمر القومي الاستثنائي الذي انعقد في أواخر تشرين الأول (أكتوبر) من العام نفسه، أصدر المؤتمر بغالبيته المؤيدة لجديد قراراً بإعفاء وزير الدفاع حافظ الأسد ورئيس الأركان مصطفى طلاس، من منصبيْهما العسكريّيْن، فما كان من الأسد إلّا أن اتخذ قراراً بإلقاء القبض على القادة المدنيين في حزب البعث، بمن فيهم صلاح جديد والرئيس نور الدين الأتاسي، فانتهى نفوذ الجزء المدنيّ لحزب البعث، حيث سيطر الضباط المتحلّقون حول الأسد على الحياة السياسية[1].

دور الأقليات:

وقد أظهرت تلك الصراعات على السلطة داخل الجيش، وبين حزب البعث ومنافسيه، وداخل الحزب نفسه، دوراً لافتاً لأبناء الأقليات الدينيّة في صناعة المشهد السياسي. فمع أنّ الأكثريّة السنية ظلّت في الواجهة خلال الحكم العثماني منذ معركة مرج دابق وهزيمة المماليك عام 1516؛ إلا أنه خلال القرن التاسع عشر، بدأ وضع الأقليات الدينيّة يتأثر بقوة، نتيجة التدخّلات السياسيّة في الشؤون الداخليّة للدولة العثمانية من قِبل فرنسا وإنكلترا وروسيا، الذين فرضوا أنفسهم حماةً للأقليات الدينية. فادّعت فرنسا لنفسها حق حماية المسيحيين الموارنة في لبنان، وادّعت الحكومة الروسية لنفسها حقاً مماثلاً في حماية المسيحيين الروم الأرثوذكس التابعين للسلطان العثماني، بينما استأثرت بريطانيا بعلاقات خاصة مع الدروز

(1) نيقولاوس فان دام، **الصراع على السلطة في سوريا: الطائفية والإقليمية والعشائرية 1961 ـ 1995**، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الثانية، حزيران، (يونيو) 1995، ص101 ـ 109.

واليهود، وهذه الحمايات الأجنبية جلبت للأقليات كراهية الحكومة العثمانية المركزية، كما كره غالبية السكان[1].

وفي عهد الانتداب الفرنسي، تمّ تحريض الولاءات الطائفية عمداً، وجرى تشجيع ظاهرة الانفصالية والخصوصية بين الأقليات الدينيّة والقوميّة، عن طريق منحها حكماً ذاتياً في المناطق التي كانت تشكّل فيها تلك الأقليات غالبية محلية. وعليه، فإنّ منطقة اللاذقية حيث الغالبية فيها للعلويين، وجبل الدروز والغالبية فيه للدروز، كانت لهما حكومتهما لفترةٍ أثناء الانتداب، وكانا يُعتبران مستقلّيْن بحكم ذاتي رسمياً عن الجمهوريّة السوريّة. أما منطقة الجزيرة في الشمال الشرقي، حيث مثّلت الجاليات المسيحية قوة لا يستهان بها، وحيث كان للأكراد غالبية محلية فلم يحصلوا على حكم ذاتي، بل وُضعت المنطقة تحت حكم الإدارة الفرنسية المباشرة، وتمّ تشجيع تطلعات الأكراد نحو تحقيق حكم ذاتي، كما شجّع الفرنسيون فصائل خاصة من العلويين والدروز والأكراد والشراكسة والأقليات الأخرى، للانخراط في ما عُرف باسم القوات الخاصة للشرق الأدنى، والتي استخدمت لحفظ النظام وقمع الفتن الداخلية. ونظراً لأنّ هذه القوات كانت مشكّلة من الأقليات، فقد زاد هذا من الشعور بالاستياء بين سائر المواطنين، كما أُثيرت الخلافات بين الأقليات الدينية والعرقية عن طريق الفرنسيين الذين كانوا يناصرون قائداً عشائرياً ضد الآخر[2].

تحوّلت القوات الخاصة في ما بعد إلى القوات المسلحة السورية واللبنانية، وفيما كانت الأكثريّة السنية في المدن ترفض إرسال أبنائها إلى التدريب العسكري حتى كضباط في قوة تخدم المصالح الفرنسية،

---

(1) المصدر نفسه، ص20.

(2) المصدر نفسه، ص21.

كما كانت تحتقر في كثير من الأحيان الجيش كمهنة، شكّلت الجندية لأهل المناطق الريفية الفقيرة، فرصة جيدة لتسلق السُلّم الاجتماعي والتمتع بحياة أكثر رفاهية من تلك التي يوفرها لهم القطاع الزراعي[1]. ومع وجود أعداد كبيرة من أبناء الأقليات في صفوف القوات المسلحة، فقد سيطر هؤلاء على الحياة السياسية السورية بعد عام 1949 بالذات، عندما بدأت سلسلة طويلة من الانقلابات العسكرية. إلا أنّ أبرز الفصائل التي كانت تملك زمام السلطة قبل تقلّد البعث لها عام 1963، كانت أساساً تحت قيادة ضباط سُنّة[2]. وباستثناء الفترة التي شهدت انقلاب عبد الكريم النحلاوي الذي أدى إلى انفصال سوريا عن مصر عام 1961، حيث كان النفوذ الأكبر للضباط السُنّة من دمشق، فقد ساد أبناء الأقليات عقب انقلاب البعث بعد ذلك بسنتين[3].

عندما نالت سوريا استقلالها عام 1946، كانت دولةً في كثير من النواحي دون أن تكون أمة؛ فكانت كياناً سياسياً دون أن تكون مجتمعاً سياسياً. وعكست الأحزاب السياسية السورية المصالح الإقليمية أو المناطقية، واستطاعت بغضّ النظر عن أيديولوجياتها السياسيّة أن تتوسع في مناطق محددة أو بين شرائح معيّنة من السكان، بينما بقيت غير جديرة بالذكر في مناطق أخرى[4]. على أنّ الانتشار الواسع للتعلّم منذ عهد الاستقلال، وتوحيده على المستوى الوطني خلال الستينيات، قد تسبّبا في كبت العقليات الطائفية والمناطقية، كما إنّ التمدن أضعف الروابط الأسرية. وبالرغم من

(1) المصدر نفسه، ص51 ـ 52.

(2) المصدر نفسه، ص54.

(3) المصدر نفسه، ص56 ـ 57.

(4) المصدر نفسه، ص22 ـ 23.

ظاهرة اللامبالاة تجاه الدين، إلا أنه استمرت أهميّة المجتمع الدينيّ كوحدة سياسية واجتماعية، فتكاثرت أعداد المنظمات والأندية والجماعات غير السياسيّة من خلال القنوات التقليدية للمجتمع الدينيّ، من أجل الإبقاء على الولاء والالتزام الطائفي[1]. ومنذ تولي حزب البعث زمام السلطة في سوريا عام 1963، فإنّ أعضاء الأقليات الدينيّة تمتعوا بدور سياسيّ مرموق[2]. ورغم الأهداف الأيديولوجية لحزب البعث والتي ترمي إلى إحلال المبادئ القوميّة والمشاعر الاجتماعيّة الاقتصاديّة الجماعيّة محل الولاءات الطائفية والمناطقية والعشائرية، إلا أنه في مرحلة التأسيس تخلّلته ثغرات اجتماعيّة تقليدية[3]. ذلك أنّ مبادئ الحزب الاشتراكية قد سهّلت رسوخه بالقرى والمناطق الريفية الفقيرة المحرومة، بعكس الحال في المدن الكبرى التي يسيطر على مسرحها السياسيّ التجار والبرجوازيون المحليون. ونظراً لأنّ الأقليات الدينيّة المتحدّثة بالعربية تتركّز أساساً في المناطق الريفية بينما معظم سكان المدن الكبرى من السُنّة، فإنه من المنطقي أن يكون أعضاء الأقليات هم المسيطرين داخل حزب البعث[4].

وكان طبيعياً أن تستميل أيديولوجيا حزب البعث أبناء الأقليات الدينيّة العربيّة بشدة، فهؤلاء أصبحوا يأملون في أن يساعدهم الحزب في تحرير أنفسهم من وضعهم كأقليات، ومن الإطار الاجتماعي الضيق الذي تفرضه عليهم الروابط الطائفية والمناطقية والعشائرية،

---

(1) المصدر نفسه، ص24.

(2) المصدر نفسه، ص25.

(3) المصدر نفسه، ص37.

(4) المصدر نفسه، ص39.

كما إنّه قد تكون جَذَبَتْهم إمكانيةُ التخلص من الهيمنة السنية المدنية التقليدية على الحياة السياسية السورية، وذلك عن طريق تكوين نظام سياسي اشتراكي علماني كما يتخيّله حزب البعث، خالٍ من التعصب السياسي والاجتماعي والاقتصادي ضدّ من هم من غير السُنّة، وبالأخصّ ضد أعضاء المجتمعات غير السُّنية[1]. وعندما استولت مجموعة من الضباط البعثيين وآخرين على الحكم في 8 آذار (مارس) 1963 في انقلاب عسكري، كان المدنيون من أعضاء حزب البعث (حوالي 400) يقلّ كثيراً عما يكفي لتحمّل مسؤولية الحكومة الكبيرة، التي نجح القادة العسكريون البعثيون في المطالبة بها نيابة عنهم؛ لذا فقد قرّر المكتب التنظيمي زيادة أعضاء الحزب المدنيين بدرجة كبيرة مع تسهيل إجراءات ترقية الأعضاء. وكان لهذا آثار خطيرة على الصراع حول السلطة في تنظيمات حزب البعث المدنيّة والعسكريّة، كما أضعف الانضباط الحزبي[2].

ج ـ البيئة الإسلامية

يُعتبر المجتمع السوري من المجتمعات الغنية بالتنوّع المذهبي والطائفي، فضلاً عن التنوّع العرقي. فعلى الصعيد الإسلامي، يتوزع المسلمون في سوريا على عدد من المذاهب هي: السنة والشيعة والدروز؛ وينقسم الشيعة السوريون بدورهم إلى عدد من المذاهب الفرعية هي: العلوية المسماة قديماً بالنصيرية والإسماعيلية التي تنقسم بدورها إلى فرعين: إسماعيلية نزارية آغاخانية وإسماعيلية

(1) المصدر نفسه، ص41.

(2) المصدر نفسه، ص45 ـ 47.

مستعلية، والإمامية الاثني عشرية، فضلاً عن وجود محدود جداً لبعض الطوائف الصغيرة مثل القاديانية[1] والمرشدية[2]. والتقسيم الفرعي نسبة إلى الدّين يدلّ على أنّ 68,7% من السكان هم مسلمون سُنّيون، أما المجموعات المتبقيّة فيمكن تصنيفها كأقليات عرقية أو أقليات دينية. وتضمّ الأقليات الدينيّة في سوريا: العلويين (11,55%)، والدروز (3,05%)، والإسماعيليين (1,55%)، والمسيحيين الروم الأرثوذكس (4,75%)، من إجمالي عدد المسيحيين البالغة نسبتهم (14,15%). أما الأقليات العرقية الرئيسية فهم الأكراد (8,55%) والأرمن (4,05%) والتركمان (3,0%)[3].

دور الجمعيات:

وكانت العلاقة وثيقة في زمن الخلافة العثمانية بين السلطة والإسلام السني بمؤسساته الرسمية وغير الرسمية؛ ولكن مع تتابع هزائمها العسكرية في القرن التاسع عشر أمام الأوروبيين، وتقهقرها

---

(1) ظهرت أواخر القرن التاسع عشر الميلادي بقاديان، إحدى قرى البنجاب الهندية، وحظيت بمباركة ورعاية الاحتلال الإنكليزي. أسسها ميرزا غلام أحمد القادياني المولود سنة 1265هـ بقاديان، وقد بدأ ميرزا نشاطه كداعية إسلامي، ثم ادعى أنه مجدِّد ومُلْهَم من الله، ثم تدرّج درجة أخرى فادعى أنه المهدي المنتظر والمسيح الموعود.

(2) طائفة منشقة عن النصيرية (العلوية) ظهرت في النصف الأول من القرن العشرين إبان الانتداب الفرنسي على لبنان. مؤسسها سلمان المرشد، وتنتشر ما بين اللاذقية وحماة وإدلب، ويبلغ عدد أفرادها ما بين 100 و150 ألف نسمة.

(3) فان دام، مصدر سابق، ص16. علماً أن الأرقام تتفاوت بين مصدر وآخر، كما إن دراسة فان دام تخلو من نسبة الشيعة الاثني عشرية في سوريا، والتي تتراوح ما بين 5،0% و1%، حسب دراسات أخرى، ولعله جعل الشيعة جزءاً من عديد الطائفة العلوية.

المتلاحق علمياً واقتصادياً وإدارياً، اختار دعاة التغيير والإصلاح من العثمانيين المنهج العلماني سبيلاً لإنقاذ هيبة الدولة واللحاق بركاب الغرب؛ اقتداءً بأوروبا التي بهرت العالم بتقدّمها القائم على قوانينها الوضعيّة وفصل الدين عن الحياة. حيث اعتبروا أنّ المعارف الإسلاميّة عاجزة عن توفير أُسُس النهضة المطلوبة، مثلما اعتبروا أنّ العلماء عائق في مشروع الإحياء. وعندها أصدروا سلسلة من القرارات التي حدّت من تأثير علماء الإسلام ووجودهم في الدوائر الأعلى لصنع القرار[1]. وبالمقابل، أتاحت التنظيمات العثمانية فرصةً للكثير من علماء الدين الدمشقيين لتأسيس جمعيات خيرية، ظاهرها الخطاب الدعوي والخيري، لكنها ما انفكّت تمارس دوراً سياسياً بشكل من الأشكال. وجاءت الجمعيات تعبيراً عن رغبة العلماء في استرداد نفوذهم بعد تضاؤل سلطتهم المعنوية إثر الإجراءات التي اتخذتها الدولة العثمانية في نهاية 1860، وبروز سلطة المُصلحين الذين استعاروا المفاهيم السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة اللازمة من أوروبا لتأسيس الدولة الحديثة. وكانت الجمعيات ردّاً سياسياً غير مباشر على سياسة التعليم التي اتبعتها الدولة العثمانية آنذاك، كما كانت بمنزلة البديل بالنسبة إلى العلماء، حيث كانوا يهدفون إلى استرجاع تلك المكانة الأساسيّة التي كان يتمتع بها الإسلام داخل المجتمع، والتي كان يحمل لواءها طبقة العلماء[2].

وإذا كان دور هذه الجمعيات في هذه الفترة قد انحصر بشكل كبير بالجانب الخيري والجانب التربوي والجانب التعليمي، فإنه

---

(1) باسل الرفاعي، **الجمعيات الدينيّة في سوريا** (1)، موقع ناشري، (ww.nashiri.net)

(2) رضوان زيادة، **الإسلام السياسيّ في سوريا**، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، طبعة أولى، 2008م، ص9 ـ 10.

انتقل خلال الانتداب الفرنسي على سوريا (1920 ـ 1946)، إلى ممارسة دور سياسيّ محدود في البداية؛ لكنه اتسع وأصبح مؤثراً، وكان أولى طلائعه تأسيس جماعة الإخوان المسلمين التي تعدّ كبرى حركات الإسلام السياسيّ، التي أثّرت في التاريخ السوري المعاصر على فترات متباعدة[1].

وبقي العمل السياسيّ جزءاً من الجهود الإصلاحية الإسلامية من جانب العلماء في الدرجة الأولى. وتحرّكت على هذا الصعيد «رابطة العلماء» التي برز دورها الإسلامي السياسيّ بصورة خاصة في انتخابات عام 1947، بينما بدأت تتكوّن في أكثر من مدينة سورية روابط وجمعيات إسلاميّة، مثل جمعية شباب محمد في دمشق، ودار الأرقم في حلب، ومنها تكوّنت جماعة الإخوان المسلمين بعد لقاء الشيخ مصطفى السباعي مع الإمام حسن البنا في مصر عام 1945. وبرزت منذ تلك الفكرة، أسماءُ زعامات إسلاميّة عديدة مثل أبو الخير الميداني وحسن حبنّكة، وعارف الطرقجي وغيرهم، وبدأت الحركة الإسلاميّة تظهر بصورة متميّزة عن الأحزاب التي تكوّنت من قبل على أُسُس علمانية وقومية واشتراكية وشيوعية. وبرز التيّار الإسلامي بقوة في السنوات التالية، بزعامة المراقب العام الأول للإخوان المسلمين مصطفى السباعي ثم خَلَفه عصام العطار[2].

وفي الوقت الذي ظهرت الجمعيات الدينية، وتنوّعت اهتماماتها وأهدافها وأساليب عملها، وبشكل أوضح في العقد الثاني من القرن العشرين، تحت أسماء مختلفة، وأهداف وتوجّهات متقاربة؛ فإنّ بعض

---

(1) المصدر نفسه، ص13.

(2) نبيل شبيب، **الخلفية الدينية والطائفية للوضع السياسيّ في سوريا**، موقع الجزيرة نت.

هذه الجمعيات انحسر على مرّ الأيام، لعوامل مختلفة. فقد آثرت مجموعة منها الاستمرار على ذات الطريقة التي بدأت بها، والمنهج الذي قامت عليه، فيما اتجهت مجموعة أخرى لتحقيق مزيد من التقارب والتعاون في ما بينها؛ إما لوجود اتفاق مسبق بين القائمين عليها منذ البداية، أو لوجود فهم متقارب في الإصلاح والدعوة، وتشابه في أهدافها ووسائل عملها، من غير أن يخفى تأثر عدد منها بالجمعيات التي سبقتها إلى الوجود في مصر، مثل جمعية «الهداية الإسلامية»، وجمعية «الشبان المسلمين»، ومن ثمّ جماعة الإخوان المسلمين التي استطاعت أن تتقدّم الصفوف خلال فترة وجيزة، وتأخذ موقع الريادة الأولى في ساحة العمل الإسلامي المنظّم[1].

الصدام مع السلطة:

ومع استلام حزب البعث للسلطة عام 1963، اعتُمِد الطابع العلماني في الحكم دون أن يكون معادياً للدين؛ لكنّ الإخوان المسلمين إلى جانب تيارات إسلاميّة أخرى، رفضوا الاعتراف بشرعية النظام الجديد، وقاموا بانتفاضة مسلحة في مدينة حماة عام 1964، سرعان ما أُجهضت. وفيما حاول الرئيس حافظ الأسد احتواء التيارات الإسلاميّة، أعاد الإخوان المسلمون تجميع صفوفهم وبدأوا حملة جديدة ضد النظام، وكانت الذروة في مدينة حماة أيضاً عام 1982، حيث سقط آلاف القتلى، وفرّ آلاف منتسبي الجماعة وأنصارها إلى الخارج، ولم تبقَ لهم أي قوة معتبرة في الداخل منذ ذلك الموقت، في خط بياني معاكس لصعود التيار الإسلامي في العالم العربي. وقد عمل الرئيس حافظ الأسد على احتواء رجال الدين ضمن مؤسّسات الدولة؛ فبنت الحكومة آلاف المساجد،

(1) باسل الرفاعي، مصدر سابق.

وسمحت بتأسيس معاهد شرعيّة عليا، وطُوّرت المؤسّسات الدينيّة شبه الحكومية (معاهد الأسد لتحفيظ القرآن في معظم المدن والمحافظات مثالاً)، لتحلّ محلّ المؤسّسات التي كان يديرها الإخوان ويجنّدون فيها الأتباع، وأخضعت هذه المؤسّسات لرقابة وزارة الأوقاف كي تمنع الاختراقات.

بعد العام 1982 ومن أجل تخفيف الاحتقان، أطلق الرئيس حافظ الأسد آلاف المعتقلين الإسلاميين، وفتح وسائل الإعلام الرسمية أمام رجال الدين المؤيدين للنظام؛ لكنه جرّد حملة في العام الأخير قبل وفاته، ضد أعضاء حزب التحرير الذين استعادوا نشاطهم. ومع استلام الرئيس بشار الأسد مقاليد الحكم عام 2000، تابع إجراءات والده، فأطلق سراح أكثر من ألف من معتقلي الإخوان، وسمح لعدد منهم بالعودة إلى سوريا، لكن دون الوصول إلى تفريغ السجون كلية منهم، أو رفع حظر الانتماء إلى الجماعة.

وبرزت مؤشرات عدة مع مطلع التسعينيات على أنّ الالتزام الدينيّ في تصاعد، حتى إنّ زوجات بعض كبار المسؤولين في الحكومة مثل رئيس الحكومة السابق محمد ناجي العطري ونائبه للشؤون الاقتصاديّة عبد الله الدردري، ارتدت الحجاب، وهو اتجاه جديد، في الدوائر الرسمية لحزب البعث. واستكمل الرئيس بشار الأسد ما بدأه والده، وخاصة في المجال التربوي، فسمح بإنشاء المدارس الخاصة، ذات التوجه الديني، ورفع بعض القيود، مثل تحية علم البعث وارتداء الطلاب للزيّ العسكريّ الموحّد، كما سُمح للمساجد بفتح الأبواب بين الصلوات وذلك للمرة الأولى منذ عقدين. وفي 10 نيسان (أبريل) 2009، اعتمد يوم مولد الرسول (ص) عيداً رسمياً للمرة الأولى منذ سنوات كثيرة، وحتى إنّ الرئيس الأسد خفّف من القيود على الممارسات الدينيّة داخل الجيش. وفي عام 2003، رُفع الحظر على الصلاة في المواقع

العسكرية، وفي مطلع العام 2005، دعت الأكاديمية العسكرية الهيئة الدينيّة الرسمية لإلقاء المحاضرات على المتدرّبين. وعيّن الرئيس الأسد الشيخ زياد الأيوبي وزيراً للأوقاف، ومُنح الإسلاميون المعتدلون والموالون للحكومة فرصاً غير مسبوقة في القنوات الإعلامية الرسمية. وراح بعض الشخصيات المؤثرة يوجّهون انتقادات حادة إلى حزب البعث، ومن بينهم الشيخ صلاح كفتارو نجل المفتي الراحل أحمد كفتارو، الذي كان يحاضر أسبوعياً في مجمع أبي النور بدمشق ويحضره زهاء 10 آلاف فرد، ويدير أكبر جمعية خيرية في سوريا، حيث شجب كفتارو الابن الفشل الكامل للحكومات العلمانية العربية، داعياً إلى تأسيس ديمقراطيّة إسلاميّة على غرار ما هو قائم في تركيا. أما محمد حبش الباحث الإسلامي المعروف وعضو مجلس الشعب لعام 2003، والذي فاز بأكبر قدر من الأصوات لمرشح غير بعثي، فدعا صراحة إلى تعديل المادة 49 من القانون، وإلى تشريع الأحزاب الإسلاميّة. بل إنّ رجال الدين مارسوا ضغطاً على الحكومة لتعديل مرسومَيْن غير شعبيَّيْن في مناسبتين على الأقل. فقد وقّع نحو 200 عالم على عريضة تناهض إقفال 35 معهداً شرعياً، وكان من بين الموقّعين مدير التعليم الدينيّ في سوريا الشيخ أسامة الخاني، وقد أزيح من منصبه بسبب ذلك، قبل أن يلغى المرسوم، ويصبح الخاني مديراً عاماً للإفتاء في وزارة الأوقاف.

اتجاهات التيار السني:

ويتوزّع التيار الإسلامي السني في سوريا على ستة اتجاهات أساسية[1]، مع لحاظ التداخل الفكري بين معظم هذه التيارات،

---

(1) المقال المنشور في موقع الشيخ محمد الأمين على شبكة الإنترنت، يقوم بتوزيع =

بحيث يبدو صعباً وضع حدود صارمة بين تيار وآخر، إلا لدواعي البحث، وهذه الاتجاهات هي:

1 ـ التيار الصوفي:

وهو تيار عميق الجذور في المجتمع السوري، وله شعبيّة كبيرة، وتحظى رموزه القديمة والمعاصرة بتبجيل واحترام. وكان له دور تاريخي مهم في الأنشطة الإسلاميّة المختلفة والتعليم الديني[1]. ويلاحظ أنّ المضمون الصوفي يطبع معظم التيارات الإسلاميّة الناشطة، وأنّ ما يتراجع هو التيار الصوفي بطقوسه وهياكله التقليدية، في مقابل اندراج السلوك الصوفي عموماً في طيّات الجماعات التربوية والوسطية فكرياً.

أ ـ جماعة أبي النور: إذا كان تيار الشيخ أحمد كفتارو (1915 ـ 2004)، النقشبندي الطريقة، يُعتبر أبرز ممثّل للاتجاه الصوفي الحديث، فإنّ الطرق الصوفية التقليدية ما زالت تنشط في سوريا، فيما تتمتع الطريقة النقشبندية بنفوذ واسع النطاق، ولا سيما في المناطق الشمالية الشرقية حيث يتركّز السكان الأكراد، حيث تتمتع الأسرة الخزْنوية فيها بمكانة تقليدية بارزة، ويتوارث علماؤها زعامة الطريقة، ومن أشهر مشايخها عزّ الدين الخزنوي وابنه محمد الخزنوي (توفي عام 2005).

وقد برز الشيخ أحمد كفتارو كشخصية دعوية على مستوى عالمي. وهو إذ خلف أباه الشيخ محمد أمين شيخاً للطريقة

= الاتجاهات الإسلامية السنية، إلى أربعة أساسية، لكنه يغفل الاتجاهين السياسيّ والجهاديّ.

(1) **خريطة التيار السني في سورية**، موقع الشيخ محمد الأمين، الإنترنت.

النقشبندية، فقد تمكّن من بناء مؤسّسات تعليمية مهمة، بدءاً من «معهد الأنصار الثانوي» للتعليم الدينيّ عام 1949، ومعهد التعليم الدينيّ للإناث باسم «معهد بدر» عام 1964. وأسّس سنة 1952 جمعية خيرية هدفها تأمين المنح والنفقات لطلبة المعهد، وأسّس عام 1970 مجمع «أبو النور» والذي أصبح اسمه حالياً «مجمع الشيخ أحمد كفتارو» وهو مجمع إسلامي خيري نهضوي يؤكد على وسطية الإسلام وعالميّة رسالته، ويقوم برسالة العلم والتعليم وكفالة الأيتام، ومن أبرز أهدافه قضيّة التعايش بين المسلمين والمسيحيين في سوريا. ويضمّ المجمع فرعاً لكلية الدعوة الإسلاميّة التابعة لجمعية الدعوة الليبية[1]. وكان الشيخ أحمد كفتارو يحظى باحترام كبير وسط أتباعه وفق التقاليد الصوفية التي تتمحور حول شيخ الطريقة.

ب ـ **الأخوات القبيسيات**: تُنسب الجماعة النسائية الصوفية المعروفة باسم القبيسيات إلى الآنسة منيرة القبيسي، وليست مجرّد فرع نسائي لدعوة مسجد أبي النور. ولدت منيرة القبيسي عام 1933 في دمشق، ونالت إجازة في العلوم الطبيعية، وقامت بتدريس هذه المادة في مدارس حي «المهاجرين» وبقيّة أحياء دمشق. وفي بداية الستينيات من القرن الماضي، زاوجت بين النشاطَين الدعوي والتعليمي. ونتيجة نشاطها الدعوي مُنعت من التدريس في المدارس، فأقامت في جامع أبي النور وأقبلت على التعلّم على يد الشيخ أحمد كفتارو، حيث كان عمها أحد مريديه، واتجهت إلى دراسة علوم الدين في كلية الشريعة في جامعة دمشق.

---

(1) **أهم الحركات والجماعات الدينيّة في سورية**، موقع السكينة، الإنترنت؛ **وخريطة التيار السني في سورية**، موقع الشيخ محمد الأمين، الإنترنت.

ولم تبتعد منيرة القبيسي كثيراً عن «معهد الفتح الإسلامي»، التابع لجامع الأزهر ومديره مفتي دمشق الشيخ عبد الفتاح البزم، وأحد أقطابه الشيخ حسن فرفور، إضافة إلى علاقتها بجماعة الشيخ بدر الدين الحسني والمسؤول عنه الشيخ أبو الخير شكري. وربما يكون أحد أسباب نجاح أسلوبها، أنّ معظم زوجات الشيوخ الكبار أو بناتهم هن من الداعيات «القبيسيات»، حيث تحرص الجماعة على استمالة ذوات المناصب والثريات وبنات العائلات الكبيرة. حيث برز من قيادات الحركة أميرة جبريل شقيقة أحمد جبريل قائد الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين ـ القيادة العامة، كما إنّ الحركة لصيقة أيضاً إلى حدٍّ كبير بالشيخ البوطي الذي رأى أنّ من أسباب نجاح هذه الدعوة: ابتعادها عن التيارات السياسية، وعن المناطق والمحاور الخلافية، والتركيز على جذع الوحدة الإسلاميّة، وعلى الجانب الروحي في الإسلام مع عدم إهمال الجانب العلمي، وأنّ إخفاق بعض الأنشطة الإسلاميّة برأيه يعود إلى التركيز على أحد الجانبين وإهمال الآخر، وعمل الأخوات يجمع بين كفتي الدعامة العلمية والدعامة الروحية. وفي عام 2006 سمحت السلطات بإعطاء القبيسيات دروساً في مساجد «المحمدي» و«بدر» و«سعد» في حيّ المالكي، فأصبحت منتشرة على نطاق واسع بعد أن حصلت على تغطية رسمية من الدولة، وهي تمارس الوعظ والإرشاد والدعاية لأفكارها في المساجد، وبالتالي هي نوع من اتحاد نسائي جديد بعد أن فشل الاتحاد النسائي الرسمي، على جميع المستويات[1]. وتمكنت القبيسيات من اجتذاب علّية القوم، ومن خلال التبرعات

---

(1) انظر: **القبيسيات حركة إسلاميّة نسائية غامضة**، 3 أيار (مايو) 2006، العربيّة نت، الإنترنت؛ وموسوعة ويكيبيديا، الإنترنت.

التي تحصل، تقوم بتوزيع المساعدات للنساء في المناطق الفقيرة[1].

وحقّقت هذه الحركة نجاحاً كبيراً في مجال الدعوة الإسلاميّة، وانتقلت إلى بلدان كثيرة جداً، مثل الأردن ولبنان ودول الخليج واليمن وأوروبا وأمريكا وأستراليا وغير ذلك. وساهمت بنشاط كبير في بناء مدارس إسلاميّة للأطفال، على مستوى عالٍ جداً بعد دراسة أحدث نظم التربية العالمية، وفي إقامة منظمات خيرية لمساعدة الفقراء، وفي تزويج شباب المسلمين. كما إنّ أساليب الدعوة المتبعة فيها متنوّعة جداً، مثل إقامة مخيمات صيفية وغير ذلك، ولها منهج موحَّد في الدراسة وهو مجموعة معيّنة من الكتب التي غالبها من تأليف الجماعة نفسها.

ويوجد في دمشق وحدها نحو 40 مدرسة تابعة للشيخة منيرة القبيسي من أصل نحو 80 مدرسة تنتشر في جميع الأحياء الدمشقية، تدور في فلكها أكثر من 75 ألف امرأة ومربية لآلاف الأُسَر (تقدير عام 2006). وتشير التقديرات إلى أنّ حلقات الجماعة تضم نحو 25 ألف امرأة وفتاة في دمشق وضواحيها، وهذا يجعلها كبرى الجماعات الإسلاميّة في سوريا.

2 ـ التيار السلفي:

بدأ هذا التيار يتصاعد بقوة في سوريا مع تصاعد التيارات السلفية في العالم الإسلامي. ومن أهم المرجعيات الفكرية للسلفيين

---

(1) Sami Moubayed, **The Islamic Revival in Syria**, Mideast Monitor, Vol. 1, No. 3, September-October 2006; Dr. Radwan Ziadeh, **The Muslim Brotherhood in Syria and the Concept of «Democracy»; «Islamic Revival in Syria Is Led by Women»**, New York Times, August 29, 2006.

السوريين: الشيخ عبد القادر أرناؤوط، والشيخ ناصر الدين الألباني والشيخ عيد العباسي، فضلاً عن المرجعيات التاريخية المعروفة، مثل ابن تيمية وابن القيم. وقد عزّز قدوم عدد كبير من الطلاب الجزائريين للدراسة في المعاهد الشرعيّة السورية، صفوف التيار السلفي؛ إذ كان معظم هؤلاء الطلاب من المنتمين لهذا التيار. وقد أصبح معهد الزهراء الشرعي (غالبية طلابه من الجزائريين السلفيين)، والمسجد التابع له (مسجد دكّ الباب) المعقل الرئيس للتيار السلفي في سوريا. كما كان للملحقية الثقافيّة السعودية دور في نشر الفكر السلفي، وذلك من خلال توفير الكتب والمراجع والأدبيات السلفية الفكرية. وفي أواخر القرن الفائت ضُيّق على أهم منظّري التيار السلفي في سوريا، فمُنع عبد القادر أرناؤوط من الخطابة، وأُبعد ناصر الدين الألباني إلى الأردن.

3 ـ التيار الوسطي:

وهو التيار الذي يقف في الخط الوسط بين السلفية والصوفية، فيرفض ممارسات الصوفية وسلوكياتها، كما يرفض في ذات الوقت تشدّد السلفية في إنكار البدع وتضليل الآخر، مع المحافظة على الفهم الأصولي (نسبة إلى علم أصول الفقه) للإسلام، ويمثل هذا التيار طيفاً واسعاً جداً من الاتجاهات الفكرية التي يجمع بينها قاسم مشترك واحد وهو: رفض ممارسات الصوفية وأفكار السلفية والتمسك بالفهم الأصولي للإسلام، والتعامل بشكّ مع الاتجاهات التحديثية في فهم الإسلام، ومن أهم ممثلي هذا التيار في سوريا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي الذي بدأ نجمه يلمع بقوة في أواسط الثمانينات لعاملين اثنين:

- التفاهم السياسي الضمني بين البوطي والمؤسّسة الحاكمة في سوريا، وبموجبه تمّ منح البوطي حرّية كبيرة في العمل

والدعوة وممارسة الأنشطة الإسلاميّة. حيث بدأ البوطي بالظهور في جميع المناسبات والندوات التي تتطلب وجود ممثّل للتيار الإسلامي، كما تمّ تخصيص برنامج أسبوعي له في التلفزيون السوري.

- امتلاك البوطي قدرات شخصيّة متميزة في الخطابة والتأثير في المتلقي، فضلاً عن تمكنه من اللّغة العربيّة وأسلوبه الأدبي في الكتابة والتأليف، مع إلقائه دروساً أسبوعية في بعض مساجد دمشق فضلاً عن خطبة صلاة الجمعة في مسجد الرفاعي، وانتشار جميع دروسه وخطبه بسرعة في أوساط مريديه من خلال أشرطة التسجيل السمعية وأقراص الكومبيوتر، والكتب والمؤلّفات الكثيرة التي تعالج موضوعات إسلاميّة مختلفة برؤية معاصرة. ويتمتع البوطي بشعبية كبيرة ومتزايدة في أوساط المثقفين والجامعيين الذين يشكلون القاعدة الأساسيّة لمريديه في سوريا، وقد عُرف البوطي بخصومته الفكرية العنيفة مع التيار السلفي، ويبدو أنها بدأت بخلاف شخصي مع أهم منظّري السلفية في سوريا، وهو الشيخ ناصر الدين الألباني، حيث دارت بينهما سلسلة من الحوارات والتعقيبات التي لم تخلُ من قسوة العبارة أحياناً.

ومن رموز هذا التيار أيضاً الدكتور وهبة الزحيلي الباحث الفقهي المعروف، والداعية الدكتور النابلسي الذي انفصل عن تيار الشيخ عبد الهادي الباني، وتبرّأ من أفكاره المخالفة لمذهب أهل السنة والجماعة.

4 ـ التيار التجديدي:

وهو التيار المنادي بتقديم قراءة معاصرة للإسلام تتجاوز الفهم

الحرفي والتقليدي. ولهذا التيار مدرستان: مدرسة التجديد الأصولي الملتزمة بضوابط أصول الفقه في فهم وتفسير النص، ومدرسة التجديد التحديثية أو اليسارية أو الثورية، وهي التي تقدّم قراءة ذاتيّة وشخصيّة للنص الدينيّ لا تنسجم بالضرورة مع أصول وقواعد فهم النص. ولهذا التيار التجديدي بمدرستيه السابقتين حضور قوي في سوريا، ومن أهم رموزه: الدكتور محمد شحرور الذي أصدر عدداً من الكتب التي أثارت جدلاً كبيراً في الأوساط الإسلاميّة، من أهمها «الكتاب والقرآن»، وقدّم فيه قراءة جديدة ومعاصرة للقرآن والتشريع القرآني تخالف إلى حدٍّ كبير الفهم التقليدي المألوف.

ويُعتبر جودت سعيد من دعاة التجديد في فهم الإسلام، وهو يتزعّم حركة إسلاميّة ترى في العنف عملاً غير مشروع، حتى لو كان دفاعاً عن النفس. برز سعيد في مطلع الثمانينيات، وتأثّر بالمفكريْن الإسلامييْن الكبيريْن محمد إقبال ومالك بن نبي، حيث عمل على نشر نظريته الفلسفيّة (اللاعنف)؛ لكنه لم يستطع تكوين جماعة تؤمن بنظريته إلا مطلع التسعينيات. وكان أول ما كتبه في مطلع الستينيات «مذهب ابن آدم، أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي» الذي جاء ردّاً على جماعة الإخوان المسلمين في ممارسة العنف السياسي، وهو يناقش مبدأ اللاعنف وعلاقته الجذرّية بالإسلام، ثم نشر كتاب: «حتى يغيروا ما بأنفسهم»، وقد اعتمد الكاتب على الآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1] في فهم أولوية التغيير على مستوى النفس، وهذا الكتاب من تقديم المفكر مالك بن نبي. ثم كتب «فقدان التوازن الاجتماعي» ويدرس فيه مشكلة الانفصام الاجتماعي التي يعانيها المسلم اليوم، فيفقد توازنه وينسحب من

(1) سورة الرعد: الآية 15.

المجتمع أو يذوب فيه. وهناك أيضاً «العمل قدرة وإرادة»، و«الإنسان حين يكون كلاً وحين يكون عدلاً»، و«إقرأ وربك الأكرم»، و«كن كابن آدم» و«رياح التغيير». وتلتقي معه فكرياً إلى حدٍّ ما الداعية الإسلاميّة حنان اللحام، وهي عُرفت بدعوتها إلى تجديد النظرة التقليدية للمرأة.

ومن رموز التيار التجديدي مؤخراً الدكتور محمد حبش، ورغم أنه انتمى سابقاً إلى التيار الصوفي وإلى جماعة الشيخ كفتارو، إلا أنه دخل في صدام عنيف مع هذا التيار، وصل إلى حدّ تبرّؤ كفتارو وجماعته منه في بيان شهير وُزّع في مسجد أبي النور، وقد وقع هذا الخلاف بعد إصدار حبش كتاباً بعنوان «المرأة بين الشريعة والحياة»، تضمّن أفكاراً خارجة عن القواعد الشرعيّة المتعارف عليها، كما تعرّض الكتاب لنقد البوطي في السياق نفسه[1].

5 ـ تيار الإسلام السياسي:

ويتمثل خاصة بجماعة الإخوان المسلمين التي طبعت الصراع الحاد بين السلطة والإسلام السياسيّ بطابعها الخاص، منذ الاستقلال عن فرنسا عام 1946، كما يمثّله حزب التحرير بدرجة أقل بكثير والذي لم ينشط في سوريا إلا لفترة قصيرة قبل حظره وملاحقة أتباعه.

أ ـ الإخوان المسلمون: تأسّست الجماعة في سوريا بفعل اتحاد عدد من الجمعيات الإسلاميّة، ولا سيما جمعية «الشباب المسلمين» في حمص، وقد أسّسها أبو السعود عبد السلام عام 1936. وجمعية

---

(1) **أهم الحركات والجماعات الدينيّة في سورية**، موقع السكينة؛ وموقع جودت سعيد، الإنترنت.

«دار الأرقم» في حلب التي أسّسها عام 1936 عمر بهاء الدين الأميري (1918 ـ 1993). وعُقد عام 1937 مؤتمران في حمص، ثم مؤتمر ثالث في دمشق عام 1938 مع جمعية إسلاميّة في دمشق عام 1941 بقيادة عبد الوهاب الأزرق (اتحاد طلاب المدارس الثانوية). وفي صيف عام 1946 أعيد تنظيم «جمعية شباب محمد» و«الشباب المسلمين»، وتمّ دمجهما تحت اسم «جماعة الإخوان المسلمين»، وانتخب مصطفى السباعي مراقباً عاماً لها وعمر بهاء الدين الأميري نائباً له. ويتضمّن اللقب الجديد التبعية للمرشد العام للإخوان المسلمين في مصر بشكلٍ ما، وإن كان الإخوان المسلمون السوريون قد تمتعوا باستقلال تنظيمي عن مكتب الإرشاد العام في مصر، ويعود ذلك إلى:

سياسة المرشد العام الأول حسن البنّا في العمل اللامركزي من جهة، وانشغاله بالوضع المصري بشكل كبير. واختلاف البيئة السياسيّة والاجتماعيّة بين مصر وسوريا من جهة ثانية.

ورغم أنّ جماعة الإخوان في سوريا، هي فرع من الجماعة الأم في مصر، إلا أنها بحكم البيئة والنشأة، هي نتاج الظروف السياسيّة والاقتصادية والثقافية، حيث تشكّلت من علماء الدين والأغنياء من تجار وملاك الأراضي في حماة وحلب، دون إغفال الخطوط المذهبية المتنافرة في بلد متعدّد[1]. وكان واضحاً من هيكلية الجماعة وبنائها التنظيمي أنّ العمل السياسيّ هو من صلب مهماتها. فقد أقامت الحركة منظّمة الفتوة، وهي تنظيم شبه عسكري، يقوم

(1) زيادة، **الإسلام السياسيّ في سوريا**، مصدر سابق، ص15 ـ 17.

Gary C. Gambill, **The Syrian Muslim Brotherhood**, Mideast Monitor, Vol.1, No. 2 April/May 2006.

بالتدريب على حمل السلاح تحت رعاية الجيش، كما كان للإخوان المسلمين مدارس خاصة معترف بها حكومياً، ويُدرّس بها مجاناً. كما أسهم الإخوان المسلمون في دمشق بالتدريس في المدارس الحكومية، وهذا أمدّهم بتأثير متزايد في المجتمع[1]. واحتفظت الجماعة بنوع من القيادة الجماعية على الرغم من التأثير الكاريزمي الذي تحلى به مصطفى السباعي. وكان الاشتباك السياسيّ الأول داخل المؤسّسات السياسيّة في سوريا ولا سيما في البرلمان حول صيغة دستور عام 1950، حين طُرحت العلاقة بين الدين والدولة من خلال نصوص الدستور، فقد طالب الإخوان أن ينص الدستور صراحة على أنّ «دين الدولة هو الإسلام»[2]. وإن كانت تلك الأنشطة تُظهر أنّ الإخوان المسلمين في سوريا حركة مؤثّرة، لكنها لم تكن قائدة أو وحيدة التأثير في غياب الفعاليات السياسيّة الأخرى. وكان عدد الإخوان المسلمين في سوريا عام 1955 أو عدد المنتسبين يراوح بين عشرة آلاف واثني عشر ألفاً من الأعضاء الفاعلين، (حسب تقرير نيويورك تايمز في 2 شباط/فبراير 1952).

وبعد فترة انقسامات أيام حسني الزعيم، وعودة الديمقراطيّة وسقوط أديب الشيشكلي عام 1954، أصبح حضور الإخوان خافتاً، حتى إنّ السباعي نفسه لم يضمن لذاته مقعداً في البرلمان عام 1957، وقُمع الإخوان خلال الوحدة مع مصر (1959 ـ 1961)، دون أن تقع صدامات كبيرة. لكن بعد الانفصال عن مصر، تمكّن الإخوان من الفوز بعشرة مقاعد. ثم دخلوا مرحلة جديدة إثر وصول حزب البعث إلى السلطة في سوريا عام 1963، فيما سمي «عصيان

---

(1) زيادة، **الإسلام السياسيّ في سوريا**، مصدر سابق، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص17 ـ 18.

حماة» عام 1964 لمدة 29 يوماً، كمؤشر على تصاعد تيار جهادي داخل الإخوان لا يوافق على أطروحاتهم السياسية والسلمية والديمقراطية، بدأ بـ«كتائب محمد» الذي سيلد لاحقاً «الطليعة المقاتلة للإخوان المسلمين»[1]. وتمكّن الرئيس حافظ الأسد (1930 ـ 2000)، منذ تسلمه رئاسة الدولة عام 1971 من ممارسة سياسة الاحتواء الدينيّ المزدوجة على مدى سنوات حكمه التي تميّزت بعاملين: عامل الولاء وهو المحدّد والقائم من رفاق دربه العشرين، وعامل الحلقة العسكرية في بناء الدولة المدنية. وحدثت صدامات مسلحة كان ذروتها عام 1973 بقيادة الشيخ حسن حبنّكة الميداني ذي التأثير القوي في حي الميدان في دمشق[2].

واستمرت الاحتجاجات والصدامات والانتفاضات، وأخمدها الأسد الأب، ولا سيما في مدينة حماة عام 1982. وكان لذلك انعكاسات سلبية على المجتمع السوري لم يستطع تجاوزها إلى الآن، كما اعتبرها كثيرون «كارثة وطنية». والحسم العسكري تبعه حسم قانوني، حيث أصدر مجلس الشعب السوري، بتاريخ 7 تموز (يوليو) 1980، القانون رقم 49، الذي يقضي باعتبار عضوية الإخوان المسلمون جريمة عظمى، توجب الملاحقة والتعقب والاعتقال. ونتيجة الملاحقة حصلت انشقاقات في صفوف الإخوان بلغت الذروة عام 1986، وظهرت الأجنحة المتصارعة التي لم تعد داخليّة صرفة، وارتبطت بعوامل إقليمية وخارجية[3].

ب ـ حزب التحرير: كانت سوريا الموطن التالي لمؤسّس حزب

---

(1) المصدر نفسه، ص20 ـ 23.

(2) Salam Kawakibi, **Political Islam in Syria**, CEPS Working Document No. 270/June 2007.

(3) زيادة، **الإسلام السياسيّ في سوريا**، مصدر سابق، ص51 ـ 54.

التحرير تقي الدين النبهاني، (1914 ـ 1977)، بعد أن غادر الأردن في سنة 1954، حيث أقام في دمشق، مع عضوي لجنة قيادة الحزب داود حمدان ونمر المصري. وقد شهدت سوريا انفصال النبهاني عن رفيقي دربه المذكورين، بعد تذمّرها من فردية الشيخ تقي الدين، ومن تقريره سياسات الحزب ومواقفه دون العودة إلى لجنة القيادة، وتشكيكه بقدرات الآخرين. أخذ حمدان والمصري ينشران هذه الآراء بين صفوف مؤسّسي الحزب المهاجرين، والأعضاء الذين انتسبوا إليه في سوريا. وجرت نقاشات طويلة مع النبهاني، طرحت فيها فكرة القيادة الجماعية، لكنه لم يقبل التراجع عن مواقفه. ولما لم يمكن التوصل إلى حلّ، خرج حمدان والمصري من الحزب، كما خرج أعضاء آخرون كخالد الحسن. وسجّل النبهاني في ما بعد رأيه في أنّ «واقع القيادة أنها فردية ليس غير، ولا يمكن أن تكون جماعية ولا بحال من الأحوال. وحتى لو جُعلت جماعية، أو سُمّيت جماعية، فإنّ سير الحكم نفسه يحوّل القيادة إلى قيادة فردية، لأنه لا يمكن أن تكون إلا فردية».

وقد شكلت النقاشات الفكرية والسياسية حول مواضيع شتى، والتي كان مؤسّسو وأعضاء الحزب الفتيّ مستعدين دائماً لخوضها، جاذباً لعدد لا بأس به ـ وإن كان مجهولاً ـ من الشبان المسلمين المتعلمين، الذين لم يُشبعهم الخطاب الإخواني البسيط والمباشر؛ فشهد الحزب انتشاراً لا بأس به بين الشباب المتدين في دمشق وغيرها من المحافظات. وقد زار النبهاني عدداً من المحافظات السورية كحلب وحماة، ولم يكن هذا الانتشار النوعي ليمرّ دون إثارة حفيظة الإخوان المسلمين السوريين، الذين وصل بهم الأمر إلى حدّ فصل العضو الذي يتصل بحزب التحرير. وأطلقت شتى الاتهامات ضد الحزب، كاتهامه بالعمالة للإنكليز. وتمّ التساؤل عن

مصدر الأموال التي يغطي بها حزب التحرير كثافة طباعة كتبه ومنشوراته وتوزيعها. كما اتُّهِم التحريريون بوجود علاقات غير شريفة لدى بعض قادتهم. ولم يحصل الحزب على ترخيص رسمي بمزاولة النشاط السياسيّ في سوريا، لكنّ أجواء الخمسينيات الديمقراطيّة من القرن الماضي كانت تسمح له بحرية التحرّك. على أنّ السلطات أخذت منذ أواخر ذلك العقد بمراقبة نشاط التحريريين بحذر، حتى كانت الوحدة السورية المصرية عام 1958، وما جاءت به من إلغاء للحياة الحزبية السورية، وبروز الشعبيّة الكبيرة لجمال عبد الناصر في الشارع السوري، فأدّى كل ذلك بحزب التحرير إلى النزول تحت الأرض، وممارسة النشاط السري الضيق. وطوال السنوات التالية لن يبرز لحزب التحرير في سوريا أيّ نشاط سياسيّ ظاهر، أو محاولة تآمرية معلنة. ولا يُذكَر الحزب بين المجموعات الإسلاميّة التي شاركت في الأحداث الدامية التي شهدتها سوريا بين أعوام 1979 ـ 1982[1].

6 ـ التيار الجهادي:

وقد برز أولاً خلال الصدامات بين الدولة وجماعة الإخوان، على يد الشيخ مروان حديد الذي أسّس الطليعة المقاتلة، والتي اعتبرت الذراع العسكري لجماعة الإخوان المسلمين رغم الخلافات بينهما. وكانت الطليعة مسؤولة عن موجة الاغتيالات التي طالت عدداً كبيراً من الضباط ومسؤولي البعث، قبل أن تتلقى ضربة موجعة في أحداث حماة عام 1982، وتلجأ إلى الدول العربيّة التي كانت على

---

(1) فيصل دراج وجمال باروت، **الأحزاب والحركات والجماعات الإسلاميّة** ـ الجزء الثاني، المركز العربي للدراسات الإستراتيجية، الطبعة الثانية، 2000، ص90 ـ 92.

خلاف مع الرئيس حافظ الأسد في تلك الفترة، أي الأردن ومصر والعراق، حيث تلقى عناصرها تدريبات عسكرية وأمنية. وبعد انسداد الأفق أمام العمل العسكري ضد النظام، تفرّق كثير من أفرادها في بلدان المنفى، فيما لجأ بعض كوادرها إلى أفغانستان.

وعاد التيار الجهادي في سوريا إلى البروز مرة أخرى، إثر غزو العراق عام 2003، وانضمام كثير من السوريين إلى المقاومة العراقية، حيث تأثروا بالفكر السلفي الجهادي، وعادوا إلى سوريا، خاصة في عام 2006، حيث نشبت صدامات متفرقة بينهم وبين الأمن السوري، مع ظهور هؤلاء تحت اسم «جند الشام».

أما الصدام الأخير مع الجهاديين الجدد، فكان نتاج السماح للجهاديين بالمرور عبر الحدود لمقاتلة القوات الأمريكية في العراق، في عام 2003، وكان القرار سياسياً أكثر منه إستراتيجياً، فالغالبية الساحقة من السوريين، أصابها شعور بالغضب من الاحتلال، ولا سيما الذين يمتون بصلة القرابة العشائرية مع إخوانهم في العراق، حتى إنّ قادة الإخوان ندّدوا في المنفى بغزو العراق، وأنهم مستعدون للحوار مع النظام... لكن ما أن بدأت السلطات السورية تتخذ إجراءات الحدّ من التسلل عبر الحدود، في عام 2004، حتى بدأ الإخوان يدعون علناً إلى تغيير النظام. وكان الحادث الأول هو الهجوم على مبنى مهجور للأمم المتحدة في نيسان (أبريل) 2004. وقد اتهم المسؤولون السوريون التكفيريين ولم يتهموا الإخوان المسلمين.

وبرز من هذا التيار الجهادي الجديد، محمود غول آغاسي المعروف بأبي القعقاع بعد أحداث 11 أيلول (سبتمبر) 2001، وهو خطيب جمعة معروف في حلب، وكان أتباعه يرتدون الأزياء العسكرية ويقومون بتدريبات على السلاح. وبعد غزو العراق، نظّم

أبو القعقاع تسلّل الجهاديين السوريين إلى العراق، وحتى إنه أعلن في حوار صحافي في تشرين الأول (أكتوبر) عام 2003 عن رغبته في قيام دولة إسلاميّة في سوريا. لكن في العام اللّاحق، اتهمه الجهاديون العراقيون بأنه عميل للنظام السوري، وفي عام 2007 اغتيل بعد خروجه من أحد مساجد حلب[1].

---

(1) Sami Moubayed, **The Islamic Revival in Syria**, Mideast Monitor, Vol. 1 No. 3, September-October 2006.

الفصل الثالث

آراء واتجاهات

يتميّز البوطي في قراءة الواقع ومكوّناته، بأنه يحتكم إلى ثقافته الفقهية والأصولية الواسعة؛ فيقوم إزاء كثيرٍ من الأحداث المعاصرة، بتحليل عناصر الحدث، وترجيح الاتجاهات السائدة فيه، قبل أن يصدر رأيه، على شكل فتوى أو تنزيل حكم شرعي عليه[1]. وبهذا المنهج، حاكَمَ التياراتِ الإسلاميّة السلفية والجهادية والسياسية. فحمل بشدة على ما يراه انحرافاً عَقَدياً أو فقهياً، في التيار السلفي الراهن بمختلف اتجاهاته. وفنّد كثيراً من أطروحات الجماعات الجهادية، رافضاً أساليبها العنفية للوصول إلى الحكم، وفهمها المغلوط للأحكام الشرعية؛ مثل: الجهاد ومتى يجب؟ وما سببه

(1) كمثال على ذلك، موقف البوطي من قضيّة اغتيال الرئيس الراحل رفيق الحريري عام 2005، واتهام سوريا ابتداءً بتنفيذها، في تقارير لجنة التحقيق الدولية، حيث اعتبر أن الهدف من اتهام سوريا هو النيلُ من موقفها المؤيد للمقاومة في لبنان وفلسطين، واجتثاث الإسلام من جذوره. انظر: البوطي، **«قضيّة الحريري وعلاقتها بمخطّط القضاء على الإسلام»**، كلمة الشهر 12/ 2005.

الداعي هل الكفر أم الحرابة؟ وحكم استهداف الكفار المتترِّسين بالمسلمين، وتكفير الحكام والمجتمعات على قاعدة الولاء والبراء أو عدم تطبيق الشريعة، وتجويز الانتفاض على السطات القائمة بالقوة المسلحة. وانتقد أغاليط الإسلام السياسيّ وممارساته، مبيّناً موقف الإسلام من الشورى أو الديمقراطيّة السليمة، ومحدّداً مفهوم الحرّية ودور المعارضة تحت ظلال الحكم الإسلامي. ومن هذا المنطلق، يقلّل البوطي من قيمة ما يصدر بوصفه فكراً إسلامياً، حين يرى أنه «سائر المحاولات الثقافيّة والدرسية للتعرّف على جانبٍ ما من جوهر الإسلام وحقيقته، كما يشمل سائر التصورات الذاتيّة التي يعود بها الدارس أو الباحث، دقيقة كانت أو سطحية، بل صحيحة كانت أم باطلة. والحصيلة التي تتجمع من هذه البحوث والدراسات، متمثلة في كتابات أو محاضرات أو مساجلات، تسمّى على اختلافها الفكر الإسلامي»[1]. بل يتخذ البوطي موقفاً أكثر حدّة حين يعتبر أنّ أكثر كتب الفكر الإسلامي من تأليف المتلاعبين بالإسلام والمتربصين به[2]. وعلى هذا الأساس، خاض البوطي معاركه وسجالاته مع شتى التيارات ولا سيما السلفية التقليدية والحركات الإسلامية السياسية، والسلفية الجهادية، فضلاً عن الاتجاهات القوميّة والعلمانية؛ فخرج بما يشرح مضامين توجهاته النقدية إزاء الوقائع والأحداث والأفكار، على أساسٍ من المنهج الأصولي الفقهي، الذي يعتمده معياراً لرؤية المختلِف معه، سواء في الرأي أو المذهب أو الدين.

وعليه، سيتركّز النظر في طيّات هذا الفصل، على آراء البوطي

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟**، الطبعة الثانية، دمشق، دار الفكر، 1997، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص 288 (حوار مع مجلة العالم ـ لندن).

في مسائل شائكة وأحداث معاصرة، كان لها التأثير الحاسم في رسم المشهد الإسلامي الراهن، بكل ما فيه من صراعات واضطرابات.

1 ـ السلفية:

خاض البوطي أبرز معاركه الفكرية ـ مبكراً ـ مع التيار السلفي التقليدي، ودارت بينه وبين رموز التيار المذكور نقاشات مشهودة، حول مسائل أساسيّة في الأصول والفروع، دون أن يصل إلى حدّ القطيعة المنهجية مع المرجعيات التاريخية لهذا التيار، مثل: الإمام أحمد بن حنبل أو ابن تيمية وابن القيّم الجوزية أو حتى محمد بن عبد الوهاب، والذين ينتسب إليهم السلفيون المعاصرون.

وعن معنى السلف، يقول البوطي: إنّ هذه الكلمة قد اكتسبت معنى اصطلاحياً ثابتاً لا تتجاوزه وهو غير المعنى اللغوي، حيث تُستعمل الكلمة في الدلالة على أفضل العصور الإسلاميّة وأولاها بالاقتداء والاتّباع، وهي القرون الثلاثة الأولى من عمر هذه الأمة، ومصدره حديث الرسول (ص): «خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم، ثم يجيء أقوام تسبق شهادةُ أحدهم يمينَه ويمينُه شهادتَه»[1]. وهل المراد بهذه القرون الثلاثة مجموع المسلمين الذين عاشوا في تلك القرون بقطع النظر عن حال بعض أو كثير من الأفراد منهم، أم هم جميع أولئك الأفراد فلا يشذّ عنهم أحد؟ يقرّر البوطي أنّ جمهور فقهاء أهل السنة، يرون أنّ الخيرية لأفراد هذه القرون الثلاثة جميعاً، والسبب أنهم يمثّلون الحلقات القريبة الأولى من السلسلة الموصولة بينبوع النبوة.

فالحلقة الأولى: هي الرعيل الأول الذي تلقى أفراده عقائد

---

(1) رواه الشيخان عن عبد الله بن مسعود.

الإسلام ومبادئه من رسول الله (ص) مباشرة. والحلقة الثانية: تمثّل التابعين الذين غمرهم ضياء النبوة باتّباعهم لأصحاب رسول الله والاهتداء بهديهم، أما الحلقة الثالثة: هي التي تمثّل تابعي التابعين، فقد كانت إيذاناً بنهاية مرحلة الصفاء الفكري وخلوص الفطرة الإسلاميّة من الشوائب الدخيلة حيث بدأ في هذا الوقت ظهور البدع ظهوراً فاشياً[1].

أما متى أصبح مصطلح السلفية لقباً لفئة معيّنة في العصور الأخيرة، فيوضح الشيخ زهير الشاويش: أنّ ابن تيمية وشيوخ السلفية النصية لم يطلقوا على أنفسهم «سلفية»، وإنما كانوا يشيرون لأنفسهم بأهل السنة والجماعة لاعتقادهم أنهم الفرقة الناجية المتبعة للمنهج الصحيح لأهل السنة والجماعة. وإنما ظهر مصطلح السلفية في الأساس للتعبير عن تيار إصلاحي ظهر في عهد الدولة العثمانية يدعو لنبذ التعصب المذهبي الذي كان شائعاً حينها، وأُطلق عليه حديثاً اسم السلفية الإصلاحية. ولكن في الوقت الحالي يعبّر مصطلح السلفية عن السلفية النصية أو التقليدية، حيث استخدمه علماء معاصرون كمسمّى تمييزي عن باقي المدارس. كما إنّ كلمة سلفية تعبّر عن تيار إسلامي عريض يشمل الكثير من الحركات الإسلاميّة والمفكرين الإسلاميين، الذين يدعون فيه للعودة إلى نهج السلف الصالح كما يرونه، باعتباره يمثل نهج الإسلام الأصيل، والتمسك بأخذ الأحكام من الأحاديث الصحيحة دون الرجوع للكتب المذهبية، والابتعاد عن كل المُدخلات الغريبة عن روح الإسلام وتعاليمه. لكن ضمن هذا التيار تنويعات كثيرة لتفسير وتطبيق السلفية،

---

(1) البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، 1988، ص9 ـ 11.

فمنهم من يحاول استمداد روح فهم الشريعة من السلف الصالح، ومنهم من يطالب بالتطبيق الحرفي لآراء السلف، وغالباً وفق فهمه الخاص لهذه الآراء[1].

أما البوطي فيرى أنه «من الخطأ بمكان أن نعمد إلى كلمة السلف فنصوغ منها مصطلحاً جديداً، طارئاً على تاريخ الشريعة الإسلاميّة والفكر الإسلامي، ألا وهو السلفية فنجعله عنواناً مميزاً تندرج تحته فئة معيّنة من المسلمين، تتخذ لنفسها من معنى هذا العنوان وحده مفهوماً معيّناً، وتعتمد فيه على فلسفة متميّزة، بحيث تغدو هذه الفئة بموجب ذلك جماعة إسلاميّة جديدة». ويضيف أنّ «اختراع هذا المصطلح بمضامينه الجديدة بدعة طارئة في الدين، لم يعرفها السلف الصالح لهذه الأمة ولا الخلف الملتزم بنهجه»[2]، ويرى البوطي أنّ «كثيراً من الذين يتحدثون عن الإسلام والمسلمين، ويصرّون على تقسيم المسلمين إلى سلفيين وبِدْعيين أو خَلَفيين، زيادة على الانقسامات المبتدعة المؤسفة التي انتشرت في ما بينهم، قد لا يعلمون من هذا المنهج إلا النّزْر اليسير، ولعلهم لا يقيمون له وزناً ولا يرون له وظيفة ولا شأناً»[3].

ويعتبر البوطي أنّ «التمذهب بالسلفية، يعني أنّ للسلف مذهباً خاصاً بهم، يعبّر عن شخصيتهم، وكينونتهم الجماعية. كما يعني أنّ هؤلاء الذين دخلوا في هذا المذهب، هم من دون سائر المسلمين، الذين يمثلون حقيقة الإسلام وينهضون بحقه. فالإسلام يغدو، من خلال هذا التصور والفهم، هو التابع لهذا المذهب وأصحابه، يسير

---

(1) زهير الشاويش، **«السلفية حركة قائمة في وجه الإلحاد والشرك والضلال»**، بحث قُدّم لمعهد الدراسات الإسلاميّة للمعارف الحكمية، لبنان، 5/ 1/ 2004م.

(2) البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، مصدر سابق، ص13.

(3) المصدر نفسه، ص64.

وراءهم أنّى ساروا، ويتبنى من المبادئ والأحكام والآداب ما يتبنونه ويرونه، ويحارب من ذلك كله ما يحاربونه!»[1].

ويبيّن البوطي «أنّ العصور الثلاثة المباركة الأولى في صدر الإسلام، لم تشهد ظهور مذهب في قلب الأمة الإسلاميّة اسمه المذهب السلفي أو مذهب السلف، له مقوّماته ومميزاته التي تفصله وتميزه عن سائر المسلمين، وتجعل لهم مرتبة يتبوّؤنها في العلو والشرف دون سائر الذين لم يكن لهم شرف الانتماء إلى هذا المذهب. وإنما كانت ثمة مزية واحدة لا تدانيها ولا تنافسها أي مزيّة أخرى، هي مزيّة الاصطباغ عن صدقٍ بهذا الدين. فكلّ من تشرّف بهذه المزيّة تبوّأ بحق تلك المرتبة العليا في الدنيا والآخرة، وكان بذلك فرداً بل عضواً عاملاً في جماعة الأمة الإسلاميّة الواحدة لا يحجزه عنهم زمان أو مكان. وكل من لم يكن له شرف هذه المزية بأن خرج على الإسلام أو شذّ عن شيء من أصوله ومنهجه في الدراية والفهم، فقد قذفه شذوذه هذا وراء سور الجماعة الإسلاميّة، فهو مقطوع النسب عنها، دون أن يشفع لشذوذه زمان متقدّم أو مكان متميز أو قرب من رسول الله (ص) أو انغماس في عصر السلف. وقد علمنا أنّ عصر السلف ضمّ فرقاً وجماعات شتى شذّوا عن الميزان المحكم والمنهج المتبع، فلم تغنهم سلفيتهم من الله شيئاً، وكانوا شراً من كثير من المبتدعة الذين ظهروا في العصور المتأخرة من بعده»[2].

وعن أصل تسمية السلفية، يرى البوطي قاسماً مشتركاً بين الحركة الوهابية في الجزيرة العربيّة وبين حركة الإصلاح الدينيّ في

---

(1) المصدر نفسه، ص222.

(2) المصدر نفسه، ص223 ـ 224.

مصر التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، فيقول إنه في هذه الفترة كان المذهب الوهابي المنسوب إلى صاحبه الشيخ محمد بن عبد الوهاب منتشراً في نجد وبعض أطراف الجزيرة العربية، وقد كان بين المذهب الوهابي هذا والدعوة التي حملها رجال الإصلاح الديني في مصر قاسم مشترك، يتمثل في محاربة البدع والخرافات ولا سيما بدع المتصوفة، فراجت كلمة السلف والسلفية بين أقطاب المذهب الوهابي، من جرّاء هذا الجسر الواصل بين هذا المذهب وتلك الحركة، ولقيت هوى في نفوس كثير منهم، في الوقت الذي كانوا يتبرّمون بكلمة الوهابية التي توحي بأنّ ينبوع هذا المذهب ـ بكل ما يتضمنه من مزايا وخصائص ـ يقف عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب، فدعاهم ذلك إلى أن يستبدلوا بكلمة الوهابية هذه، كلمة السلفية. وراحوا يروّجون هذا اللقب الجديد عنواناً على مذهبهم القديم المعروف؛ ليوحوا إلى الناس بأنّ أفكار هذا المذهب لا تقف عند محمد بن عبد الوهاب، بل ترقى إلى السلف، وأنهم في تبنيهم لهذا المذهب، أمناء على عقيدة السلف وأفكارهم ومنهجهم في فهم الإسلام وتطبيقه[1]. ويبسط البوطي العلاقة الشكلية بين الوهابية وحركة الإصلاح الديني، فيقول: إنه على الرغم من وجود الأزهر وعلمائه، والحركة الناشطة في أرجائه، بل في أرجاء مصر كلها، انتشرت أنواع شتى من البدع والخرافات في مصر كما في الأزهر نفسه، باسم التصوف وتحت حماية كثير من الطرق الصوفية التي لا أصل لها في الدين، ولا تدخل إلا في باب الشعوذة والعته آناً، واللهو والمرح والإباحية آناً آخر. أما في داخل الأزهر نفسه فقد تحولت أنشطته العلمية إلى رسوم شكلية جامدة

---

(1) المصدر نفسه، ص235 ـ 236.

باهتة، وغدت مجرد مماحكات لسانية وصِيَغ وعبارات متوارثة مأثورة، لا علاقة لها بالحياة ولا بواقع الناس. ولم يكن الأزهري منبتّاً عن المجتمع فقط، بل لم يكن يشعر أيضاً بأنه يحمل رسالة إصلاح وتغيير. وكان الناس إزاء الواقع المشين فريقين، واحد يرى الانضمام إلى ركب الحضارة الغربيّة والتخلص من بقايا القيود والضوابط، بل حتى الأفكار الإسلاميّة. وآخر يرى إصلاح أمور المسلمين، بإعادتهم إلى الإسلام الصحيح، النقيّ عن سائر الخرافات والبدع والأوهام، وربطه بالحياة الحديثة والبحث عن سبل التعايش بينه وبين الحضارة الوافدة، وكان الأفغاني وعبده في طليعة الفريق الثاني. وطاب لأقطاب الحركة الإصلاحية أن يستثيروا غيرة المسلمين على الإسلام، بمقارنة فكرية يعقدونها بين واقع الإسلام والمسلمين في عصره الأول المُشرق، وواقعه معهم في هذا العصر القاتم المظلم، فاختير شعار «السلف» أو «السلفية». غير أنّ هذا الشعار لم يكن يعني آنذاك مذهباً إسلامياً ينتمي إليه دعاته كما هو الحال الآن، مع العلم أنّ الحركة الإصلاحية على الرغم من اتخاذ شعار السلفية، ابتعدت عن السلف وأعرضت عن حاله وواقعه بالنسبة لكثير من الجوانب[1].

«لكن كان لحركة الإصلاح الدينيّ أثر كبير في الترويج لكلمة «السلف» و«السلفية» في الأوساط الثقافيّة والاجتماعيّة العامة، بعد أن كانت كلمة ذات دلالة محدودة، لا تُستعمل إلا في مناسبات علمية ضيقة»[2].

وعليه، «فالسلفي اليوم هو كل من تمسّك بقائمة من الآراء

(1) المصدر نفسه، ص232 ـ 234.

(2) المصدر نفسه، ص235.

الاجتهادية المعيّنة، ودافع عنها، وسفّه الخارجين عليها ونسبهم إلى الابتداع، سواء منها ما يتعلق بالأمور الاعتقادية، أو الأحكام الفقهية والسلوكيّة»[1]. والسلفية ـ حسب البوطي ـ «مذهب جديد مخترَع في الدين، وأنّ بنيانه المتميّز قد كوّنه أصحابه من طائفة من الآراء الاجتهادية في الأفكار الاعتقادية والأحكام السلوكيّة، انتقوها وجمعوها من مجموع آراء اجتهادية كثيرة مختلفة، قال بها كثير من علماء السلف وخيرة أهل السنة والجماعة، اعتماداً على ما اقتضته أمزجتهم وميولاتهم الخاصة بهم. ثم حكموا بأنّ هذا البنيان الذي أقاموه من هذه الآراء المختارة من قبلهم، وبناء على أمزجتهم وميولاتهم، هو دون غيره الذي يضمّ الجماعة الإسلاميّة الناجية والسائرة على هدي الكتاب والسنة، وكلٌّ من تحوّل عنه إلى آراء واجتهادات أخرى فهم مبتدعون تائهون!»[2]. وذهب البوطي إلى أنّ كل من عرّف نفسه بأنّه ينتمي إلى المذهب السلفي، فلا ريب أنه مبتدع، لأنه إن تطابقت كلمة السلفية مع أهل السنة والجماعة فقد ابتدع اسماً غير الذي أجمع عليه أهل السلف، وإن لم تتطابق بمدلولها ـ وهذا هو الواقع ـ فالابتداع ثابت في الكلمة المختَرَعة بما تحمله من دلالة مبتدَعة، عنواناً على جماعة إسلاميّة جديدة تُقتطع من جسم الجماعة الإسلاميّة العامة الواحدة[3].

وأورد البوطي نوعين من الأذى الذي تسبّبت به السلفية:

الأول: تشتيت وحدة المسلمين في كل مكان من جراء هذه الفتنة المبتدعة.

---

(1) المصدر نفسه، ص237.

(2) المصدر نفسه، ص241 ـ 242.

(3) المصدر نفسه، ص236 ـ 237.

الثاني: استغلال أولي الفكر اليساري لظهور السلفية في قراءتهم الجدلية للتاريخ الإسلامي كدليل على التناقض الذي ينشدونه[1].

ويُصرّح البوطي بأنّ الوهابية ـ أي السلفية ـ مدعومة من قِبَل بريطانيا، فيقول: «يُخبرنا تاريخ الأمة المسلمة عبر القرون أنّ دولة العز والمجد تحققت فعلاً عندما ساد الإسلام حياتها عقيدة ومنهاجاً وخلافةً، ثم لا يلبث هذا العز أن يزول، وهذا المجد أن يضمحل بقدر ابتعادها عن هذا المنهج، ويكون ذلك سنة الله في أمة الإسلام دون غيرها، ثم يقدّر الله لهذه الأمة على فترة من يبعثها من جديد، ويردّها إلى الإسلام رداً جميلاً بعد طول سبات.

ومن الحركات التي وقفتُ عندها بالتأمّل، هي الحركة الوهابية في الحجاز، فقد قامت كردٍّ فعل مضاد لانتشار البدع والضلال، وتحريف الدين، والشرك المنتشر في بلاد المسلمين، فنادت بالعودة إلى منابع الدين الحنيف، كما يفهمه السلف الصالح، والتوحيد النقي، والاشتغال بالعلم والبعد عن الخرافات، وما أنبلها من مقاصد. ولكن في ما يخص دولتهم، يخبرنا التاريخ أنّ الحركة الوهابية قد سعت لتأسيس دولة مستقلة في نجد والحجاز، والانفصال عن الآستانة عاصمة الخلافة، وإنهاء التبعية للخلافة العثمانية، وإلغاء الاعتراف بها، بل خاضوا معارك الاستقلال ضد ما وصفوه بالوجود العثماني في أرض الجزيرة، وأريقت الدماء (دماء المسلمين من كلا الطرفين)، ولا أدري أيّ جريمة أشنع من الخروج عن الجماعة والانشقاق على الخليفة، وقد أجمع العلماء أنه ما ضرب الإسلام ضربة في صميمه أوجع ولا أنكى من تلك التي حدثت بإلغاء الخلافة العثمانية»، ويتساءل: «فكيف يجتمع حرصهم على نشر تعاليم الإسلام النقية، وهدم الشرك والوثنية، مع سعيهم

---

(1) المصدر نفسه، ص244، 247 ـ 248.

إلى الاستقلال عن دولة الخلافة العثمانية؟ وإذا قيل إنه قد ظهرت علامات الفساد والضعف في تلك الخلافة بالابتعاد عن حكم الإسلام، فهل هذا يعني السعي للانفصال عنها أو حربها؟ وإذا كانت الإجابة بنعم، فكيف قال العلماء إنّ انتهاء الخلافة العثمانية كان جريمة كبرى، مع ما ثبت عنها من جنوح عن الطريق الصحيح؟»، ويجيب: «إنّ الحركة الوهابية ساعدت بريطانيا في إيجادها، وهي تمثل جزءاً من خطة كاملة وضعتها بريطانيا أثناء دعمها آل السعود، ضد آل الرشيد، والقضاء على الخلافة إنما تمّ بجهود من الصهيونية العالميّة بالاشتراك مع العقليّة البريطانية المعروفة، اِقرأُ مذكرات «حاييم وايزمن» تقفْ على التفاصيل»[1]. لكن ورداً على سؤال عن محمد بن الوهاب قال: «إنه اجتهد فأخطأ في كثير من مبادئ العقيدة والسلوك، ولا يملك أحد أن يجزم بأنه كان عميلاً، ولا مانع من إحياء ذكرى ولادته أو وفاته»[2].

ومن سِمات هذه الجماعة، أنه لا عمل لديهم سوى الهجوم على التوسّل والتمسّح بالقبور، ومع أنّ المرء قد يلتقي معهم في بعض ما يحذّرون منه، ولكنّ الغلوّ منهج مرفوض. وإذا كانت ثمة أخطاء يرتكبها بعض العوام، إلا أنّ اتهام أصحابها بالكفر والشرك خطأ أكبر من خطأ هؤلاء العوام، واتهام الناس بالكفر والشرك أشنع من الوقوع في الخطأ في مسألة أقلُّ ما يقال فيها إنها مسألة خلافية. ويحرص البوطي على تجاوز هذا المنهج المتطرف وتجنب الخوض مع الذين سلكوا أسلوب الشتم والاتهامات الرخيصة؛ لأنّ الخوض معهم لن يؤديّ إلا إلى مزيد من الكراهية والتنازع[3].

---

(1) قسم الفتاوى، موقع البوطي على الإنترنت.

(2) المصدر نفسه.

(3) البوطي، **بحوث ومقالات مهداة إليه**، مصدر سابق ص185.

أ ـ البدعة:

ويقول البوطي إنّ «الذي انعقد عليه الإجماع ودلّت عليه النصوص الثابتة المحكمة، هو أنّ البدعة ضلالة ينبغي اجتنابها، وأنّ الابتداع في الدين من أخطر المعاصي التي يجب أن يحذرها المسلم على نفسه. وهناك أكثر من تعريف للبدعة، غير أنّ ثمة قاسماً مشتركاً يتكرّر ويفرض نفسه في سائر التعاريف التي اختلف فيها الأئمة، فهو محلّ اتفاق منهم جميعاً. ولعلّ أضيق تعريف للبدعة لا يندرج فيه إلا ما تمّ الإجماع على أنه بدعة، وأنه المعنيّ بنهي الكتاب والسنة، هو التعريف الذي جنح إليه الإمام الشاطبي في كتابه «الاعتصام»، وهو أنها «طريقة في الدين مختَرَعة تضاهي الشريعة يُقصَدُ بالسلوك عليها المبالغة في التعبّد لله عزّ وجلّ»، وللشاطبي تعريف أوسع للبدعة، دخل فيه بعض الأمور الخلافية التي لا اتفاق بشأنها، وهي أنها: «طريقة في الدين مختَرَعة تضاهي الشريعة يُقصَدُ بالسلوك عليها ما يُقصَدُ بالطريقة الشرعية». وإذ ينطلق البوطي من التعريف الأول، المبني على المنهيّ المُجمَع عليه، فإنّ كلّ طريقة مختَرَعة باسم الدين، إنْ في عقائده أو عباداته، داخلة في معنى البدعة بيقين وباتفاق، إذ التزيّد أو التحوير في العقائد، شأنه كشأن ذلك في العبادات، إنما يراد منه المبالغة أو الاختراع في أوجه التعبد لله عزّ وجلّ»[1].

ويرى البوطي أنّ مكمن الخلاف حول البدعة بين العلماء ينحصر في نقطتين اثنتين:

النقطة الأولى: العادات، فهل ينسحب عليها معنى البدعة؟ إذاً فكلّ عادة أَلِفها الناس وكانت على خلاف مألوفات الصحابة

---

(1) البوطي، **السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي**، مصدر سابق، ص146.

وعاداتهم، أو كانت على خلاف العادات التي عُرف بها رسول الله (ص)، فهي بدعة، وهي بذلك ضلالة يجب التحاشي عنها. لكنّ السلف لم يتفقوا في هذه المسألة على رأي. فقد كان فيهم ـ من الصحابة والتابعين ـ من يتحرّج ويمنع من ممارسة عادة استُحدثت بعد رسول الله (ص)، سواء كانت تتعلق بالمآكل أو الملابس أو المسكن أو غير ذلك. وكان فيهم من لا يرى أنّ بين العادات التي تتطوّر في حياة الناس وبين معنى البدعة التي حظرها الشارع أيّ صلة أو علاقة، فللمسلم أن يستحدث من الأعراف والعادات ما شاء، مهما كانت مخالفة للعادات السائدة في عصر رسول الله (ص) وأصحابه؛ ذلك لأنّ العادات بحدّ ذاتها لا تُعدُّ شرعاً ولا تُعدُّ بذاتها مصدراً من مصادر الشرع. وهنا وقع الاختلاف في تعريف البدعة مع الاختلاف في النظر لقيمة الأعراف العمليّة السائدة في عصر رسول الله (ص)، أَهِيَ حجةٌ وداخلة بشكل ما في معنى السنة أم لا؟ فالتعريف الأول للشاطبي معتمدٌ من قِبَل من يرى أنّ التحرّر من العادات التي كانت سائدة في عصر النبوة لا يدخل في معنى البدعة، وليس من حرج على الناس أن يتخيّروا في الأعراف والعادات ما لم تتعارض مع حكم ثابت بكتاب أو سنة صحيحة أو بإجماع أئمة المسلمين. والتعريف الثاني معتمد من قِبَل من يرى أنّ العادات التي نالت الإقرار من النبي (ص)، وظلّت سائدة في حياته، مصدرٌ من مصادر الشرع، فالجنوح عنها إلى أيّ عادة أخرى ابتداعٌ وضلال. والخلاف في النقطة الأولى، ظهر في عصر السلف ذاته، وهو ليس من مظاهر الاختلاف بين السلف والخلف كما قد يظنّ كثير من الناس.

أما النقطة الثانية: تطبيق تعريف البدعة على الوقائع والجزئيات. فلا شك أنّ السعي إلى التطبيق العملي والحكم على الجزئيات كثيراً

ما يفتح آفاق النظر والنقاش ويثير وجوه الاحتمال، فيقع الخلاف في التطبيقات، من حيث تمّ الإجماع على المبادىء في دائرة كونها أفكاراً مجرّدة ومفاهيم ذهنيّة، وهو ما يسمونه في علم أصول الفقه «تحقيق المناط» وأكثر ما يقع من خلاف بين أئمة المسلمين وعلمائهم، إنما مردّه إلى الانتقال من المبادىء الذهنيّة المجردّة إلى التطبيقات العلمية والجزئية «تحقيق المناط».

فالبحث في تفاصيل القضاء والقدر، والسؤال عن الجبر والاختيار في حق الإنسان، أينطبقُ عليهما معنى البدعة، فيكون الخوض فيهما من البدعة التي يجب التجنب عنها، أم لا ينطبق عليهما تعريفها ومعناها، فلا ضير من البحث فيهما ولا حرج؟

والتوسّل بجاه رسول الله (ص) بعد وفاته أو بجاه من قد عُرفوا بالصلاح والاستقامة بعد وفاتهم، أيدخلُ في البدعة لأنها إحداث أمر في الدين لم يأذن به الله، ولا يدخل في شيء من مبادئه وأحكامه، بل يناقض العمود الفقري من الدين، وهو توحيد الله عزّ وجلّ توحيداً تاماً يشمل توحيد الذات والصفات، أم أنه يقاس على التوسل به (ص) حال حياته، وهي شيء ثابت دلّت عليه الأحاديث الصحيحة، ومن ثَمّ فهو ليس من البدعة في شيء؟

والتزيّد في العبادات، ما هو ضابطه؟ وما هي حدوده؟ فإنّ ثمة أمثلة ووقائع يتجاذبها النظر، ويشبه أن يكون الأخذ بها داخلاً في معنى من معاني التزيّد والاختراع، ويشبه أيضاً أن لا يُعدّ من الاختراع أو التزيّد في شيء.

فهذه الأمثلة، نماذجُ لتطبيقات لم تتمحّض فيها دلائل دخولها في تعريف البدعة، كما لم تتمحّض فيها دلائل اختلافها وابتعادها عنه، فبقيت خاضعة للنظر والاجتهاد، ومن ثَمّ وقع الخلاف فيها جميعاً، لا بين طرفين يمثل أحدهما علماء السلف ويمثل الآخر

علماء الخلف، بل بين أئمة السلف أنفسهم بدءاً من عصر الصحابة إلى نهاية العصر الثالث[1].

ثم يقول البوطي: أما ما يتعلّق بالتوسل بجاه رسول الله (ص) أو غيره من الصالحين والمقرّبين، فلا يُعلم أيّ نقاش أو بحث دار حول ذلك في عصر السلف بقرونه الثلاثة المشهود لها بالفضل... وظلّ الأمر على ذلك حتى جاء الإمام ابن تيمية، ففرّق بين التوسل بالأنبياء والصالحين في حال حياتهم والتوسل بهم بعد موتهم، فأجاز ذلك بهم في الحالة الأولى، وحرّمه في الحالة الثانية. ولا يُدرى لهذا التفريق أيّ مستند يرجع إلى عصر السلف، والوقائع المعروفة لا تدلّ بحدّ ذاتها على شيء من هذا التفصيل والتفريق بين الموت والحياة، ما دام أنّ التوسل إنما هو بمكانة رسول الله (ص) أو الصالحين عند الله، لا بجسومهم وقدراتهم المادّية، وما دام أنّ المطلق يجري على مطلقه[2].

أما تقسيم البدعة إلى أقسام متعدّدة كما فعل الإمام النووي وغيره، فإنما أرادوا بالبدعة معناها اللغوي، وهو استحداث أمر لم يكن من قبل، وهذا هو معنى الإبداع بمدلوله العام، وهو المراد بالبدعة في حديث: «من سنّ سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها..» الحديث. أما البدعة بمعناها الشرعي والاصطلاحي، وهي: إحداث أمرٍ في الدين وهو ليس منه، فلا تنقسم إلى حسنة وسيئّة، بل هي سيئّة دائماً، ومصداق ذلك قول رسول الله (ص): «كل بدعة ضلالة...».

وعلى هذا، يعتبر البوطي بأنّ الاحتفال بذكرى مولد

---

(1) المصدر نفسه، ص147 ـ 151.

(2) المصدر نفسه، ص154 ـ 156.

رسول الله (ص) نشاطٌ اجتماعي يُبتغى منه خيرٌ دينيّ، فهو كالمؤتمرات والندوات الدينيّة التي تعقد في هذا العصر، ولم تكن معروفة من قبل. ومن ثَمّ لا ينطبق تعريف البدعة على الاحتفال بالمولد، كما لا ينطبق على الندوات والمؤتمرات الدينية، ولكن ينبغي أن تكون هذه الاحتفالات خالية من المنكرات. فهذه المؤتمرات والاحتفالات أنشطة اجتماعيّة وليست تُعقد على أنها أعمال دينية، ولو كان كلّ جديد بدعة لكانت ألبستنا وأبنيتنا وسياراتنا وأطعمتنا كلها بِدَعاً. ولكننا ننظر، فإن رأيناها (أي هذه الاحتفالات) تحقّق فوائد دينية، فهي تدخل إذن في ما يسميه العلماء «المصالح المرسلة». ورأى البوطي أنّ كلّ سعي مشروع لتزكية النفس وتطهيرها من الأخلاق الذميمة، فهو من لبّ الإسلام، وبعض العلماء يسمونه «التصوف»[1].

ب ـ زيارة قبر الرسول (ص):

أما زيارة مسجد الرسول وقبره (ص)، فيعتبرها البوطي من أعظم القربات إلى الله عزّ وجلّ، وقد أجمع على ذلك جماهير المسلمين في كلّ عصر إلى يومنا هذا، «ولم يخالف في ذلك إلّا ابن تيمية غفر الله له فقد ذهب إلى أنّ زيارة قبره (ص) غير مشروعة». ويبدو دليلُ ما أجمع عليه المسلمون من دونه في عدة وجوه، ويوردها البوطي كما يلي:

الوجه الأول: مشروعية زيارة القبور عموماً واستحبابها، وقد كان النبي (ص) يذهب كل ليلة إلى البقيع يسلّم على أهله، ويدعو ويستغفر لهم؛، ثبت ذلك في الصحيح، والأحاديث الثابتة في

(1) موقع البوطي، قسم الفتاوى.

تفصيل ذلك كثيرة، ومعلومٌ أنّ قبر النبي (ص) داخل في عموم القبور فيسري عليها حكمها.

الوجه الثاني: ما ثبت من إجماع الصحابة والتابعين ومن بعدهم على زيارة قبره (ص) كلما مرّوا على الروضة الشريفة، روى ذلك الأئمة الأعلام وجماهير العلماء بمن فيهم ابن تيمية.

الوجه الثالث: ما ثبت من زيارة كثير من الصحابة قبره (ص)، منهم بلال (رض)، في ما رواه ابن عساكر بإسناد جيد، وابن عمر في ما رواه مالك في الموطأ، وأبو أيوب في ما رواه أحمد دون أن يُؤثَر عنهم أو عن أحد منهم أي استنكار أو نقد لذلك .

الوجه الرابع: ما رواه أحمد (رض) بسند صحيح: أنّ النبي (ص) لما خرج يودّع معاذ بن جبل إلى اليمن قال له: «يا معاذ إنك عسى أن لا تلقاني بعد عامي هذا، ولعلك أن تمرّ بمسجدي وقبري»، فكلمة (لعلّ) تأتي في أعمّ الأحوال للرجاء، وإذا دخلت (أن) على خبرها تمحّضت للعرض والرجاء. فالجملة تنطوي بصريح البيان على توصية معاذ بأن يعرج عند رجوعه إلى المدينة على مسجده (ص) وقبره ليسلِّم عليه .

إذا تبين هذا، فلا وجه لما انفرد به ابن تيمية من دفع هذه الأوجه كلها في غير ما دافع، والقول بأنّ زيارة قبره (ص) عمل غير مشروع. وجملة ما اعتمده ابن تيمية في ذلك، قول رسول الله (ص): «لا تُشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد، مسجد الحرام ومسجدي هذا والمسجد الأقصى»، وقوله (ص): «لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»، وقوله (ص) «لا تجعلوا قبري عيداً»، وليس في شيء من هذه الأحاديث الثلاثة ما يصلح أن يكون مستنداً لما انفرد به. فقوله (ص): «لا تُشدّ الرحال...»، استثناء مفرَّغ كما هو معلوم، والمستثنى منه محذوف، وإنما يُقدّر المستثنى من جنس المستثنى منه

وإلّا كان استثناء منقطعاً، وهو استثناء مجازي، ولا يجوز إضمار المجاز إلّا عند الضرورة التي لا تصلح معها الحقيقة. فتقدير الحديث: لا تشدّ الرحال إلى المساجد إلّا لثلاثة منها..الخ، فالمستثنى منه هو المساجد، والمعنى أنّ جميع المساجد في الفضل سواء، إلّا هذه المساجد الثلاثة، فلا وجه لتفضيل بعضها على البعض في زيارة أو اعتكاف أو نحو ذلك. وعملاً بهذا الحديث قال الفقهاء: إنّه لو نذر الاعتكاف وسمّى مسجداً معيّناً غير هذه المساجد الثلاثة، لم يجب عليه قصد ذلك المسجد بخصوصه ولم يسنّ، بل يغنيه أن يعتكف في أيّ مسجد من مساجد الدنيا. أما الحديث فهو عن زيارة قبر رسول الله (ص)، وهو ليس داخلاً لا في المستثنى ولا في المستثنى منه، فالحديث بمعزل عن أي إشارة إليه، وهو كما لو قلتَ: لا يجوز أن تُشدّ الرحال إلى زيارة الأرحام أو إلى العلماء، لحديث «لا تشدّ الرحال إلّا إلى ثلاثة مساجد». ثم يسأل البوطي: أفيفهم ابن تيمية من كلمة (شدّ الرحال) معناها الحقيقي، أم المعنى المجازي الذي هو القصد والعزم على الشيء؟ فإن كان يفهم منها المعنى الحقيقي، فينبغي ألا تحرم زيارة غير هذه المساجد الثلاثة من المساجد الأخرى إلا إذا شدّ لذلك رحلاً ثم مضى إليه بواسطة الرحل، قربت المسافة أو بعدت، فإن سعى إليه بوسيلة أخرى غير شدّ الرحال لم يعد ذلك حراماً، وهل يقول عاقل بذلك؟ وإن كان يفهم من الكلمة معناها المجازي ـ وإنما المعنى المجازي لها هو الاتجاه إلى الشيء لا يقصد غيره ـ فإنّ عمل رسول الله (ص) يعارضه ويردّه. فقد كان (ص) يزور مسجد قباء في كل أسبوع، وفي رواية كل يوم سبت، وقد كان قباء خارج المدينة. والخلاصة، أنّ المستثنى منه في الحديث هو المساجد، وزيارة الأرحام والقبور والأشخاص والمعالم غير داخلة في المستثنى منه، فلا شأن للحديث بها؛ ومعنى الحديث: إنّ أولى المساجد بالاهتمام للتوجه إليها من

مسافات بعيدة هذه المساجد الثلاثة. وقوله (ص): «لعن الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»، لا شأن له بموضوع الزيارة إطلاقاً؛ إذ هو نهي عن اتخاذ قبور الأنبياء وما حولها مصلى، تعلم هذا من قوله (مساجد) إذ المساجد أماكن الصلاة. ولو استقام أن يكون مجرّد زيارة القبر اتخاذاً له مسجداً، لكان من مقتضى ذلك أن يكون النبي (ص) قد جعل من البقيع كله مسجداً له، إذ كان يزوره دائماً. أما قوله (ص): «لا تجعلوا قبري عيداً»، فإنما معناه لا تتخذوا لزيارة قبري وقتا معيّناً لا يزار إلّا فيه كما هو شأن العيد، كما فسّره بذلك الحافظ المنذرّي وغيره من علماء الحديث، ولا مانع أن يضاف إليه أيضاً النهي عن إظهار الصخب واللهو ومظاهر الزينة عنده على نحو ما يكون في الأعياد. أما أن تدل الكلمة على النهي عن زيارة قبره، فإنها عن ذلك بمعزل وما كان النبي (ص) لينهى الناس عن اتخاذ قبره عيداً بهذا المعنى المزعوم، ثم يعمد هو فيتخذ من البقيع في كل يوم عيداً»[1].

ج ـ اللامذهبية:

وخاض البوطي نقاشاً آخر، مع اتجاه مرتبط بالسلفية، يحرّم اتّباع المذاهب الأربعة لدى أهل السنة، حيث يقول: «عاش المسلمون قديماً وإلى الآن وهم يعلمون بكل بداهة ووضوح أنّ الناس ينقسمون إلى مجتهدين ومقلّدين، وأنّ على المقلّد أن يتبع أحد المجتهدين، وإذا اتبع واحداً منهم فله الحق إذا شاء أن يلازمه ولا يتحوّل عن تقليده طيلة حياته، وله الحق أن يتحوّل عنه إلى تقليد

(1) البوطي، **فقه السيرة: دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى (ص) وما تنطوي عليه من عظات ومبادئ وأحكام**، دار الفكر، الطبعة الثامنة، 1980، ص474 ـ 478.

غيره من الأئمة المجتهدين، إلى أن ظهرت فئة تقول بكفر من يلازم مجتهداً بعينه، وتقول إنّ اتّباع الكتاب والسنة اتّباعٌ لمعصوم، واتّباع الأئمة الأربعة اتّباعٌ لغير معصوم، فعلى الناس أن يتبعوا المعصوم ويتحرّروا من اتّباع غير المعصوم[1].

ويسرد البوطي وجوه وجوب التقليد على من هو عاجز عن الاجتهاد:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[2]، وقد أجمع العلماء على أنّ الآية أمرٌ لمن لا يعلم الحكم ولا دليله باتّباع من يعلم ذلك[3].

الثاني: ما دلّ عليه الإجماع من أنّ أصحاب رسول الله (ص) كانوا يتفاوتون في العلم، ولم يكن جميعهم أهل فتيا، ولا كان الدّين يؤخذ عن جميعهم؛ بل كان فيهم المفتي المجتهد وهم قلة بالنسبة لسائرهم، وفيهم المستفتي المقلّد وهم الكثرة الغالبة فيهم، ولم يكن المفتي من الصحابة يلتزم مع ذكر الحكم بيانَ دليله للمستفتي.

الثالث: الدليل العقلي البيّن، وكما قال العلّامة عبد الله درّاز: هو أنّ من لم يكن عنده أهلية الاجتهاد، إذا حدثت به حادثة فرعية، فإما أن لا يكون متعبّداً بشيء أصلاً وهو خلاف الإجماع، وإن كان متعبّداً بشيء، فإما بالنظر في الدليل المُثبت للحكم، أو بالتقليد؛ والأول ممتنع لأنّ ذلك ما يفضي في حقه، وحق الخلق أجمع إلى

---

(1) البوطي، **اللامذهبية أخطر بدعة تهدّد الشريعة الإسلاميّة**، دار الفارابي، بيروت، 2005، ص33.

(2) سورة النحل: الآية 43.

(3) المصدر نفسه، ص97.

النظر في أدلة الحوادث والاشتغال عن المعايش، وهو منتهى الحرج؛ فلم يبقَ إلا التقليد وأنه هو المتعبّد به عند ذلك الفرض[1].

ويسأل البوطي: ما معنى القول بأنّ نشأة المذاهب الأربعة بدعة، ولا تُعتبر نشأة مذهبي الرأي والحديث أيضاً كذلك؟ ولماذا يكون مقلّد الشافعي والحنفي مبتدعاً ولا يكون مقلّد النخعي في العراق وسعيد بن المسيّب في الحجاز كذلك؟ بل لماذا يكون اتّباع هذه المذاهب الأربعة ابتداعاً ولا يكون مثله في الابتداع اتّباعُ مذهب عبد الله بن عباس أو عبد الله بن مسعود أو عائشة أم المؤمنين؟[2]. وكلّ ما يعتبَر جديداً من عمل أئمة المذاهب «أنهم دوّنوا السنة والفقه من جانب، ووضعوا أُسُساً للاستنباط والبحث من جانب آخر، فكان من نتيجة ذلك أن انكسرت حدّة الخلاف بين مذهبي الرأي والحديث من قبلهما. واصطلح الفريقان على تحكيم الميزان الجديد المستند هو أيضاً بدوره إلى دلائل السنة والكتاب والإجماع، فقويت بذلك أركان هذه المذاهب الأربعة، ورسخت جذورها، ودُوّنت أصولها وفروعها، وأولاها العلماء العناية والتمحيص؛ فكان ذلك سرّ امتداد أجلها وانتشار كتبها ودفاع العلماء في كل عصر من العصور عنها، مع الاتفاق على أن ليس لأيّ عالم فهم مدرَك الحكم ودليله، وكان لديه من ملكة الاستنباط والبحث ما يطمئن به إلى سلامة فهمه وإدراكه، أن يقلّد أحداً من هؤلاء الأئمة في ذلك الحكم»[3].

ولكن «هل على المقلّد أن يستبدل كل يوم بإمامه الذي يتبعه، إماماً جديداً؟ وإذا كان هذا هو الحكم، فما هو الدليل الشرعي على

---

(1) المصدر نفسه، ص100 ـ 101.

(2) المصدر نفسه، ص103.

(3) المصدر نفسه، ص104.

ضرورة هذا الالتزام؟»، يستنتج البوطي أنّ الله لم يكلّف المقلّد أكثر من اتّباع مجتهد في كلّ ما لا يستطيع فهمه من الأدلة الأصلية، لا التزام التغيير في الأئمة، ولا التزام التمسك بواحد على الدوام. وهذا هو الحكم المتفق عليه لدى العلماء والأئمة، وذلك من وجوه عدة:

إنّ التزام إمام واحد، أو التزام تغيير الأئمة، حكم زائد على الأصل الذي هو واجب الاتّباع والتقليد، فلا بدّ له من دليل ولا دليل له. كما إنّه لا دليل على وجوب التزام التغيير أو عدم التغيير، لا في الاقتداء بأئمة القراءات ولا بأئمة الفقه، فالحكمُ فيهما سواء. ثم إنّ عصر الصحابة انقضى ومن بعده عصر التابعين، «ولم نسمع من الأئمة من حذّر المقتدين من الالتزام بإمام معيّن أو مُفتٍ معيّن»[1].

وأخيراً: متى ينقطع المقلّد عن أن يكون كذلك؟ في حالتين كما يؤكد البوطي، الأولى: إن وصل المقلّد في معرفة مسألة ما إلى مستوى الإحاطة بها، والاطلاع على كافة أدلتها ومعرفة كيفية الاستنباط، فيصبح مجتهداً فيها، أو إذا رأى حديثاً نبوياً يدلّ على عكس ما يذهب إليه إمامه الذي يقلّده[2].

2 ـ الجهاد

إنّ مفهوم الجهاد هو الأكثر إثارة للجدل في الأوساط الإسلاميّة، بعد بروز الجماعات الجهادية في بلدان إسلاميّة عدة،

---

(1) المصدر نفسه، ص106 ـ 109.

(2) المصدر نفسه، ص118 ـ 119.

ومن ثم نموها المطّرد في أفغانستان، خلال الغزو السوفياتي نهاية سبعينيات القرن العشرين، وصولاً إلى حملة الإرهاب العالمي التي أطلقتها تلك الجماعات منذ نهاية تسعينيات القرن الماضي، ولا سيما منذ عام 2001، ضد الولايات المتحدة وحلفائها الأوروبيين كما الأنظمة العربيّة والإسلامية، التي تعتبرها تلك الجماعات موالية للغرب. وقد تصدّى البوطي لهذا التيار، أثناء أزمة الإخوان في سوريا، ثم واصل جهده المناهِض له فكرياً، وخاصة في كتابه الذي هو خلاصة آرائه في تلك الظاهرة **«الجهاد في الإسلام؛ كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟»**.

أ ـ هدف الكتاب:

وعنه يقول البوطي: إنّه ليس أطروحة علمية يبتغي منها الإحاطة بأحكام هذا الباب، وإنما المبتغى منه تحقيق أمور ثلاثة:

- أولاً: ربط أنشطة الجماعات الإسلاميّة، على تنوّعها واختلافها، بضوابط الجهاد وأحكامه. ومقاومة هذا الشرود المخيف لا عن حقيقة الجهاد المشروع فقط، بل عن طائفة كبيرة ـ ربما ـ من قواعد الدين وأصوله.
- ثانياً: بذل ما يمكن من الجهد والتحقيق العلميَّيْن، لحلّ مشكلات بات كثيرون يطارحونها في ما بينهم، دون أن يصلوا إلى قرار بشأنها. وجلّها يتفرّع عن مظهر التناقض القائم بحسب الظاهر بين وجوب الجهاد ومبدأ حرّية الاعتقاد.
- ثالثاً: تنقية حقيقة الجهاد، مما تحاول أن تلصقه به الدوائر الاستعمارية زوراً وبهتاناً[1].

---

(1) الجهاد في الإسلام؛ كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟ ص246.

وعباراته هذه تنطوي على اعتبار التيار الجهادي بمختلف توجهاته، قد أخفق في تبيّن المقاصد الحقيقيّة للجهاد، بل لم يدرك المغزى الشرعي لهذه الشعيرة من شعائر الإسلام، بحيث جاءت الأفعال غير متطابقة مع النصوص الأصلية ومضامينها الأساسيّة ومقاصدها الحقيقية. وأنّ جلّ ما كان يقصده من الكتاب، هو ربط الجهاد بمقاصده وضبط الأفعال بقواعد الشريعة. وفي هذا السياق، يقول: «إنّ العالم الإسلامي لَيتفجّرُ غَيْرةً على الإسلام، وإنّ أفئدة المسلمين لتتصدّع حرقة وأسىً من هذا البلاء الذي يحيق بالإسلام على أيدي ثلة من أتباعه»، وأنّ كتابه «صيحة واحدة على هذا الطريق، ولسوف تتلوه صيحات تهيب بالشاردين أن يعودوا عن شرودهم ويتحرّروا عن سلطان أهوائهم»[1].

وينبّه البوطي في خاتمة الكتاب: أنه لم يعتمد في شيء مما ذكره في هذه الفصول، على أيّ اجتهاد شخصي ليخالف به حكماً اعتمده جمهور الفقهاء، بل كان متّبِعاً لا مجتهداً. وأنه ليس أميراً لجماعة إسلاميّة، ولا صاحب مأرب سياسي، وإنما هو واحد ممن ينشدون وحدة هذه الأمة[2]. ولم يتناول الكتاب من أحكام الجهاد إلا ما هو مثار جدل ونقاش، لارتباط واقعِ كثيرٍ من المسلمين أو الإسلاميين به. وأمل البوطي أن ينهي هذا الكتاب عهداً من الجدل العقيم حول مشكلات تتعلق بالجهاد ودوره في هذا العصر، وأن يعود بالمتطرفين إلى الجادة التي تركنا عليها رسول الله بيضاءَ نقية[3].

(1) المصدر نفسه، ص7 ـ 9.

(2) المصدر نفسه، ص247.

(3) المصدر نفسه، ص18.

ب ـ معنى الجهاد:

يبدأ البوطي بنفي ما هو شائع بين أكثر الناس من «أنّ الجهاد الذي هو جزء أصيل من أحكام الإسلام وشرائعه، إنما شُرع بعد هجرة رسول الله (ص) إلى المدينة، فلم يكن للجهاد قبل ذلك حُكْمٌ ولا ذِكْر»، في حين أنّه يرى غير ذلك، «فالعهد المكي من حياة رسول الله (ص) حفل بالجهاد كما حفل به العهد المدني»[1]. ومهما تنوّع الجهاد واختلفت أساليبه، فإنّ مصدر قدسيته إنما يتمثل في كونه سبيلاً للوصول إلى الحق ولإيصال الآخرين اليه، وهذا يساوي كونه سبيلاً للابتعاد عن الباطل أو لإبعاد الآخرين عنه[2]. وأنه لولا حبّ الطغيان واقتناص الحقوق والإفساد في الأرض، لما شرّع الله الجهاد القتالي؛ لعدم وجود الحاجة إليه، بل لمَا شرّع الله القصاص في القتلى، ولما رسم العقوبات والحدود التي ينبغي أن يلاحَق بها المجرمون. وبما أنّ الظلم من شِيَم كثير من النفوس البشرية، فكان لا بدّ من سطوة عادلة تحطّم أنياب الظالمين ومخالبهم، ولم يكن من سبيل إلى هذه السطوة إلا الجهاد، وأنّ الجهاد الذي شرعه الله لمنع الفساد في الأرض ولحماية رواق السلم، لم يسخَّر يوماً ما للإجبار على اعتناق معتقد في مكان معتقد آخر[3].

ويدور كتاب الجهاد في الإسلام للبوطي حول قاعدتين أساسيتين، ويعالج من خلالها كل الشبهات:

القاعدة الأولى: أنّ الجهاد بالدعوة إلى الله هو أساس الجهاد

---

(1) المصدر نفسه، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص27.

(3) البوطي، «**السّلم في الإسلام مصدره وضماناته**»، مجلة دراسات إسلاميّة، العدد 15 (نيسان ـ أبريل، حزيران ـ يونيو) 2009م، كلية الشريعة، جامعة دمشق.

وعماده، وهو الذي استغرق من حياة الرسول (ص) الفترة الأطول، وهو الجهاد الماضي إلى يوم القيامة، والمستمرّ في كل الظروف والأحوال.

القاعدة الثانية: أنّ الجهاد القتالي، إنما هو فرع من الجهاد، محدود بظروف خاصة، ومقيّد بشروط معيّنة: من تكوّن المجتمع الإسلامي، وتميّزه في دار الإسلام، ونشوء حرابة تهدّد مكتسباته.

فعلى ضوء هاتين القاعدتين، راح المؤلّف يعالج المشكلات المثارة، ويدحض الشبهات المطروحة ويفنّد الأوهام القائمة في أذهان بعض المسلمين[1]. حيث يرى البوطي أنّ المسلمين في مكة: «كانوا أفراداً قلة متناثرين وسط كثرة من الناس التائهين والضالين المشركين. وكانت أرض مكة وعاء لهم جميعاً تتلاقى عليها القبائل المختلفة، وتصطبغ منهم بعادات واتجاهات قبلية. والمسلمون في مكة كانوا فقراء إلى الأرض التي تكون داراً لهم، وإلى النظام الذي ينسج صلة ما بينهم، ويجعل منهم مجتمعاً تستقرّ أركانه فوق الأرض، ومن ثَمَّ لم يكن لهم وراء العقيدة التي يدعون إليها وينافحون بالفكر عنها أيّ حق ثابت ينهضون بحراسته ويقاتلون من دونه إن اقتضى الأمر، ومن ثمّ لم يكن للجهاد القتالي أيّ مبرر آنذاك»[2]، ويضيف أنّ القتال شُرّع في المدينة، وذلك أنّ الله أكرم المسلمين لدى هجرتهم إلى المدينة بالأرض التي أورثهم إياها ومكّنهم منها، والجماعة الإسلاميّة التي تكاثرت فوق تلك الأرض، والنظام الذي جمع شملهم ووحّد سلطانهم. إذاً، فالجهاد القتالي الذي شُرّع لدى استقرار المسلمين في المدينة، إنما شُرّع دفاعاً عن

---

(1) عدنان سالم، **أضواء على كتاب الجهاد**، دار الفكر، 1995،م1، ص8.

(2) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص74.

هذه الحقوق الثلاثة: الأرض التي أورثهم الله إياها، والجماعة المسلمة التي ترسّخ وجودها فوق تلك الأرض، والنظام السلطوي الذي أعطى تلك الجماعة القوة والفاعلية. وقد علمتَ أن المسلمين لم يكونوا يملكون شيئاً من ذلك من قبل»[1].

ج ـ مشروعية الجهاد:

ويُنكر البوطي على من يرى أنّ علّة عدم مشروعية القتال بمكة هي ضعف المسلمين وقلة عددهم، ويقول: «ومما يؤكد بطلان هذه العلّة لعدم مشروعية القتال آنذاك أنّ الأمر لو كان كذلك، أي لو كانت العلّة عجز النبي (ص) عن المقاومة وعن ردّ الكيد بمثله؛ إذن لفرضت الطبيعة البشرية نفسها على حاله وتصرفه ولتجلّى ذلك ـ على أقل تقدير ـ في حقد ينفثه أو توعّد يشفي به غليله، ولدعا عليهم ذات مرة بالسحق والمحق، سيما وأنّ دعاء الرسل والأنبياء أمضى من أسلحة الثائرين. ولكنّا قد علمنا أنه (ص) ما كان يستقبل عدوان المشركين إلا بمزيد من الشفقة والرحمة، وما حرّك لسانه بالدعاء عليهم حتى في أحلك الساعات وأقسى الظروف التي مرّت به في تلك السنوات الطوال التي أمضاها في مكة»[2]. وعلى هذا، يرى البوطي أنّ السبب في مشروعية الجهاد في العصر المدنيّ دون العصر المكي، أنه اكتملت للمسلمين في العصر المدنيّ فقط مقوّمات الدولة بالمعنى السياسيّ الحديث، أي الأرض والشعب والسلطة الحاكمة، وأنه لا معوّل على قضيّة الضعف والقوة التي قرّرها العلماء من قبل.

وإذا كان الجهاد القتالي قد شُرع ليدافع المسلمون به عن الحق

---

(1) المصدر نفسه، ص79، بتصرف يسير.

(2) المصدر نفسه، ص76.

الذي متّعهم الله به وملّكهم إياه، ونظراً إلى أنّ هذا الحق لم يكن موجوداً بحوزتهم من قبل، فإنّ هذا النوع من الجهاد أيضاً لم يكن مشروعاً آنذاك، ولم يُشرع يوماً لإيجاد هذا الحق، أو هذه الثروة من العدم. فرسول الله (ص) لم يقاتل في سبيل الحصول على دار إسلام، ولم يقاتل في سبيل بناء دولة إسلاميّة أو إيجاد حشد من المسلمين تتألّف منهم تلك الدولة، ويتحقّق بهم نظامها، وإنما قاتل بعد أن منحه الله كل ذلك حراسة له ودفاعاً عنه»[1]. ويلفت البوطي كذلك إلى أنّ الجهاد القتالي لم يشرَّع انتصاراً لشخص أو تجاوباً مع مقتضى ضغينة أو حقد، ولو شُرِّع لذلك، لبدأت شرعته في مكة، ولكنه شُرع دفاعاً عن الحصن الذي متّع الله به المسلمين من بعد، وهو الحصن المكوّن من الأركان الثلاثة: دار الإسلام، الأمة الإسلامية، النظام السلطوي. وفي هذا ما يعلو بقيمة الجهاد الإسلامي إلى أسمى الرتب الإنسانية[2].

وهذا الكلام يختلف عمّا ذهب إليه البوطي نفسه في ما أدلى به في كتاب سابق له، وهو «فقه السيرة» حين تناول مفهوم الجهاد ردّاً على من سمّاهم بمحترفي الغزو الفكري في خلطِ حقٍّ بباطل، والذين حصروا كلّ همّهم في مشروعية الجهاد، إذ يقول: «أما معنى الجهاد، فهو بذل الجهد في سبيل إعلاء كلمة الله وإقامة المجتمع الإسلامي، وبذلُ الجهد بالقتال نوع من أنواعه، وأما غايته فهو إقامة المجتمع الإسلامي وتكوين الدولة الإسلاميّة الصحيحة». وحين يتحدث عن مراحل الجهاد يقول: «فقد كان الجهاد في صدر الإسلام مقتصراً على الدعوة السلمية مع الصمود في سبيلها للمحن والشدائد، ثم شُرع إلى جانبها ـ مع بدء الهجرة ـ القتال الدفاعي، أي ردّ كلّ

(1) المصدر نفسه، ص196 ـ 197.

(2) المصدر نفسه، ص92.

قوة بمثلها. ثم شُرع بعد ذلك قتالُ كلٍّ من وقف عقبةً في طريق إقامة المجتمع الإسلامي، على أن لا يُقبل من الملاحدة والوثنيين والمشركين إلا الإسلام، وذلك لعدم إمكان الانسجام بين المجتمع الإسلامي الصحيح وما هم عليه من الإلحاد والوثنية. أما أهل الكتاب فيكفي خضوعهم للمجتمع الإسلامي وانضواؤهم في دولته على أن يدفعوا ما يُسمّى «الجزية» مكان ما يدفعه المسلمون من الزكاة».

ثم يرى البوطي أنه «عند هذه المرحلة الأخيرة، استقرّ حكم الجهاد في الإسلام، وهذا هو واجب المسلمين في كل عصر إذا توافرت لديهم القوة والعدّة اللازمة»، ويستنتج أنه «لا معنى لتقسيم الجهاد في سبيل الله إلى حرب دفاعية وأخرى هجومية، إذ مناط شرعة الجهاد ليس الدفاع لذاته ولا الهجوم لذاته. إنما مناطه الحاجة إلى إقامة المجتمع الإسلامي بكل ما يتطلبه من النظم والمبادئ الإسلاميّة، ولا عبرة بعد ذلك بكونه جاء هجوماً أو دفاعاً. أما القتال الدفاعي المشروع، كدفاع المسلم عن ماله أو عرضه أو أرضه أو حياته، فذلك نوع آخر من القتال لا علاقة له بالجهاد المصطلح عليه في الفقه الإسلامي، وهو ما يُسمى بقتال الصائل، وقد أفرد له الفقهاء باباً مستقلاً في كتب الفقه»[1].

وفي ما خص آية السيف الواردة في سورة التوبة أو براءة، ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَاحْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾، يقول البوطي: إنّ هذه الآيات الواضحة القاطعة لم تُبقِ في الذهن أيّ مجال لتصوّر ما يسمى بالحرب الدفاعية، أساساً لمعنى الجهاد في الإسلام ـ كما يزعم المستشرقون ـ فسورة براءة من أواخر ما نزل من القرآن، وأحكامها ـ وأكثرها

(1) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص170 ـ 171.

متعلّق بالجهاد ـ مستقرة باقية، ولا داعي للقول إنّ هذه الآيات نسخت ما قبلها من الآيات التي تقرّر الجهاد الدفاعي؛ لأن الجهاد في أصل مشروعيته غير ناظر إلى هجوم ولا إلى دفاع، إنما هو يستهدف إعلاء كلمة الله تعالى وإشادة صرح المجتمع الإسلامي السليم وإقامة دولة الله في الأرض، أياً كانت الوسيلة المتعيّنة إلى ذلك. فقد تكون الوسيلة لظرف ما: المسالمة وبث النصيحة والتعليم والإرشاد، وعندئذٍ لا يُفسَّر الجهاد إلا بذلك. وقد تكون لظرف آخر: الحرب الدفاعية مع النصح والإرشاد والتوجيه، فهذا هو الجهاد المشروع حينئذ. وقد تكون الوسيلة المتعيّنة لظروف أخرى هي الحرب الهجومية، فهي حينئذٍ ذروة الجهاد وأشرفه. والحاكم المسلم المتبصر الواعي المخلص لله ورسوله ولعامة المسلمين، هو الذي يقدّر الظرف ويعيّن الوسيلة، ما يعني أنّ جميع هذه الوسائل الثلاث مشروعة في تحقيق الجهاد، على أن لا يُطبّق منها إلا ما تقتضيه المصلحة الآنية التي يقدّرها الحاكم، وتبادل التطبيق ليس من النسخ في شيء[1].

فالاختلاف جليّ بين نصين للبوطي، سابق ولاحق. ففي النص السابق، يؤكد البوطي أنّ غاية الجهاد القتالي هي إقامة المجتمع والدولة الإسلاميين، دون تمييز حقيقي بين جهاد دفاعي وآخر هجومي. وفي النص اللّاحق، يرى البوطي أنّ الجهاد القتالي لم يُشرع من أجل الحصول على دار إسلام، ولم يقاتل الرسول (ص) في سبيل بناء دولة إسلاميّة أو إيجاد حشد من المسلمين تتألّف منهم تلك الدولة، ويتحقّق بهم نظامها، أي ليس من أجل إقامة المجتمع أو إقامة الدولة، وإنما شُرع الجهاد برأيه دفاعاً عما تحقّق بالدعوة من أرض (دار الإسلام) ومجتمع (الأمة الإسلامية) ونظام

(1) المصدر نفسه، ص418 ـ 420.

سلطوي[1]، فيما يشير البوطي في «فقه السيرة» إلى أنّ رحمة الله بعباده اقتضت أن لا يحمّلهم واجب القتال إلى أن توجد لهم دار إسلام تكون لهم بمثابة معقل يأوون إليه ويلوذون به، وكانت المدينة المنورة أول دار في الإسلام[2]، فلم يربط الجهاد القتالي هنا، بتوافر العناصر الثلاثة التي تحدّث عنها لاحقاً، بل اكتفى باعتبار الأرض أو دار الإسلام، شرطاً لانطلاق الجهاد، وليس هو دفاعاً عن المكتسبات السابقة عليه. وهذا يشير بوضوح إلى أنّ البوطي في شروط الجهاد وتوابعه، قد اجتهد مرجّحاً بين أقوال المذاهب المعتمدة لدى أهل السنة، استناداً إلى معايير محدّدة أوردها في كتابه «الجهاد في الإسلام».

د ـ آية السيف والحرابة:

ففي البحث عن علّة الجهاد القتالي أَهِيَ الكفر بقطع النظر عن الحرابة، أم هي الحرابة بقطع النظر عن الكفر وعدمه؟ يرى البوطي أنّ الخلاف بين أئمة الشريعة الإسلامية وفقهائها[3]، يدور حول تفسير آية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلۡأَشۡهُرُ ٱلۡحُرُمُ فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ وَخُذُوهُمۡ وَٱحۡصُرُوهُمۡ وَٱقۡعُدُواْ لَهُمۡ كُلَّ مَرۡصَدٖۚ فَإِن تَابُواْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُاْ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّواْ سَبِيلَهُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[4]، مضافاً إليها قوله تعالى في موضع آخر: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص196 ـ 197.

(2) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق ص169.

(3) ذهب الحنفية والمالكية والحنابلة إلى أن العلّة هي الحرابة، وذهب الشافعي في الأظهر من قوليه إلى أنّ العلّة هي الكفر، وهو مذهب ابن حزم أيضاً، المصدر نفسه، ص94.

(4) سورة التوبة: الآية 5.

﴿يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[1]. وإذا كانت الآية الأولى هي المعروفة بآية السيف، لأنها تضع المشركين بين خيارين إما الإسلام أو القتال، فإنّ الآية الثانية تقضي بقتال أهل الكتاب لأنهم كفروا بالله ورسوله، ولم يدينوا دين الحق وهو الإسلام إلى أن يعطوا الجزية وهم صاغرون؛ فهما تدلّان حسب أصحاب هذا الرأي، على أنّ الكفر هو الموجب لقتال هؤلاء الكفار وليس الحرابة.

أما البوطي فيردّ على هذا التعارض بين دلالة هاتين الآيتين والآيات الأخرى التي استدلّ بها الجمهور، وما يقال إنّ هاتين الآيتين من أواخر ما نزل من القرآن، فهما ناسختان لكل ما عارضهما من قبل، قائلاً: إنّ الآيات الثلاث التي تلي آية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾[2] تتضمّن معنى مناقضاً للذي فهمه الشافعية والظاهرية من آية السيف بخصوص قتل المشركين، فلو كان الكفر هو السبب الحامل على قتلهم، فما هو المسوّغ لمعاملتهم بهذه الرعاية والحماية وهم مشركون كافرون؟ وعلى هذا يستنتج البوطي أنّ السبب هو اختفاء الحرابة منهم، وهذا هو المعنى الذي فهمه الجمهور من علّة الجهاد القتالي في الإسلام. أما من حيث النزول، فلم يقل أحد إنّ هذه الآيات الثلاث قد نزلت قبل آية السيف حتى يقال بنسخها بها[3].

وأما عن الآية الثانية المتعلقة بقتال أهل الكتاب، فيقول البوطي:

---

(1) سورة التوبة: الآية 29.

(2) سورة التوبة: الآيات 6 ـ 8

(3) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص98 ـ 101.

«أولاً: لقد جعل الله الغاية في الأمر بالقتل الخضوع لنظام الجزية، ولا ضير عندئذٍ في عدم الدخول في الإسلام. ولو كان القتال من أجل الكفر كما قالوا، لما قام الخضوع لنظام الجزية مقام الإسلام، وهذا واضح، إذن فما المشكلة التي أنهاها نظام الجزية حتى انتهى بسبب ذلك القتال؟ إنها مشكلة واحدة هي مشكلة الحرابة، فوجود الحرابة هو المبرّر للقتال، وانتهاؤها بالاتفاق على نظام الجزية هو الذي أنهى الحرابة ومدّ رواق السلم.

ثانياً: إنّ الآية أمرت بالقتال لا بالقتل، وثمة فرقٌ كبير بين الكلمتين «القتال والقتل» لدى الكلام عن معنى حديث رسول الله (ص) «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله..»[1]، فكلمة أقاتل على وزن أُفاعل تدلّ على المشاركة، بل هي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة لبادئ سبق إلى قصد القتل. أما البادئ فهو أبعد ما يكون عن أن يسمّى مقاتلاً، بل هو في الحقيقة يسمّى قاتلاً بالتوجّه والهجوم، أو بالفعل والتنفيذ[2].

ويترتب على ذلك أنّ الحرابة إذا انتهت، ووثق المسلمون بصدق التعاون وحسن الجوار، فإنّ الإسلام يقرّر ضرورة التعايش مع الأديان الأخرى لاسيما النصرانية واليهودية، في تفاهم وتعاون ووئام[3].

وانتهى البوطي إلى أنّ المراد بالحرابة، هو ظهور العدوان، وليست الحرابة محصورة في عدوان فعلي على المسلمين، بل يكفي أن يظهر قصدٌ عدواني. ثم إنها قد تتطوّر من القصد إلى الكيد

---

(1) المصدر نفسه، ص102 ـ 102.

(2) المصدر نفسه، ص59.

(3) المصدر نفسه، ص118.

والتخطيط، وتنتهي بمباغتة عدوانية، وهذا المعنى هو المعتمد اليوم في تعامل الدول بعضها مع بعض. ويصل البوطي إلى القول بأنّ ظهور القصد العدواني يكفي لإعطاء المسلمين حق التصدي بل الهجوم، على من بيّتوا في أنفسهم هذا القصد، شريطة أن تستبين دلائله، دون أن ينتظر المسلمون أعداءهم حتى يتجاوزوا القصد إلى التخطيط، فالهجوم الفعلي[1]. وعلى هذا، انقسم الجهاد القتالي كما يقول البوطي إلى حرب دفاعية وحرب هجومية. فالحرب الدفاعية هي التي اتخذ فيها المسلمون موقف الدفاع عن أنفسهم، وأما الحرب الهجومية فهي التي بدأها المسلمون ردّاً على كيد خطّط له المشركون ومن معهم. وبهذا المفهوم أي قصد العدوان، رجّح البوطي الرأي القائل بأنّ علّة الجهاد هي الحرابة لا الكفر، وحسب تعبيره، فإنّ «الحق ما ذهب إليه الجمهور من أنّ الكفر يعالج بالدعوة والتبليغ والحوار، وأنّ الحرابة تعالج بالقتال». ويضيف أنه «ما من آية نزلت في الجهاد القتالي إلا وترى فيها أو في الآيات التي تحيط بها من قبل أو من بعد، ما يبرز هذه العلّة للقتال ألا وهي الحرابة أو القصد والتوثّب للحرابة والقتال، سواء كانت مما نزل في أول عهد المسلمين بالهجرة إلى المدينة، أو في آخر حياة رسول الله وآخر عهد المسلمين بها». ويخلص إلى أنه في «أغلب الظن أنه لو امتد الأجل بالإمام الشافعي لصوّب رأيه الآخر الذي نقله عنه أصحابه ووافق فيه الجمهور»[2].

ويقرّر البوطي أنه بناء على ضعف الرأي القائل بأنّ الدعوة إلى الإسلام منسوخة بآية السيف وحديثه، بل وقربه إلى البطلان، فإنّ

---

(1) المصدر نفسه، ص108.

(2) المصدر نفسه، ص106، 108، 110 ـ 111.

حكم الدعوة إلى الإسلام عن طواعية واختيار باقٍ لم يُنسخ. ثم يصحّح أحد رأيي جمهور علماء السنة، في أنّ الدعوة الإسلاميّة لا يجوز أن تقترن في أي عهد من العهود بالقسر والإكراه، لا في حق الكتابيين ولا غيرهم، في حين أنّ الرأي الآخر، يعتبر أنّ حديث: «أُمرت أن أقاتل الناس..» يعنى بالوثنيين ومن حكمهم كالملاحدة، دون أهل الكتاب ومن أدخلهم رسول الله في حكمهم. وحسب البوطي، فإنه بعد الفرق الهام بين كلمتي أقتل وأقاتل، يسقط أيّ تفريق بين الوثنيين وأهل الكتاب، ورأى أنّ من التزم التفريق بينهما في الحكم، إنما كان يحاول أن يوجد حلّاً لمعضلة لم يُكتب له أن يعثر على حلّها العلمي السليم. كما إنّ الذين فرّقوا بين الوثنيين والكتابيين لم يُجمعوا في ما بينهم من ذلك على رأي؛ فمنهم من ذهب إلى أنّ كلمة (الناس) في هذا الحديث تعني الوثنيين عموماً أياً كانوا وأينما كانوا، ومنهم من رأى أنّ المقصود بهم عَبَدة الأوثان من العرب خاصة، وقد ذهب إلى هذا كثير من الحنابلة.

ثم يستنتج البوطي أخيراً أن لا وجود لمعتمد شرعي لهذا التفريق أو ذاك، وإنما هو اضطراب اقتضته الحيرة في الخروج من إشكال التعارض بين حديث: «أُمرت أن أقاتل الناس...» وآية: ﴿فَٱقۡتُلُواْ ٱلۡمُشۡرِكِينَ حَيۡثُ وَجَدتُّمُوهُمۡ...﴾ من جانب، والآيات والأحاديث الكثيرة التي تنص على وجوب الدعوة بدون إكراه من جانب آخر، غير أنّ الحيرة تتبدّد بحسب البوطي، إذا ما أُخذ بالأدلة التي تشير إلى أنّ القتال المأمور به إنما هو قتال اقتضته الحرابة لا الكفر[1]. لكن إذا كانت الجزية المفروضة على أهل الكتاب تقوم مقام الزكاة الواجبة

(1) المصدر نفسه، ص61 ـ 63.

على المسلمين، وإذا كان ثمة فرق بين أهل الكتاب والوثنيين في أمر الجزية، حيث إنّ الكتابيين يمكنهم الانسجام مع المجتمع الإسلامي ونظامه العام بخلاف الملاحدة والوثنيين، فلا يوجد بينهم والمجتمع الإسلامي أيّ قدر مشترك من الانسجام كما قال البوطي في «فقه السيرة»[1]، فما حكمهم إذاً وهل يُتركون لحالهم دون مساءلة أو أيّ واجب تجاه المجتمع الذي يعيشون فيه، وفق اجتهاد البوطي الأخير في «الجهاد في الإسلام»؟

ثم يشدّد البوطي أخيراً على أنّ الجهاد القتالي من أحكام الإمامة، فلا يبرم بشأنه من حيث إعلانه والدعوة إليه وإدارة سياسته وشؤونه، وإنفاذ الصلح والمعاهدات، إلا إمام المسلمين، أياً كان اسمه خليفة أو إماماً أو ملكاً أو رئيساً[2]. فإذا كانت أحكام الشريعة تنقسم إلى أحكام التبليغ التي يخاطَب بها كل فرد مباشرة دون وساطة قضاء أو إمام، كسائر أنواع العبادات والمعاملات، وإلى أحكام الإمامة التي خوطب بها أئمة المسلمين بدءاً برسول الله (ص)، وانتقالاً منه إلى من بعده من الأئمة والخلفاء، فإنّ الجهاد القتالي هو في مقدّمة أحكام الإمامة. ولا خلاف في أنّ سياسة الجهاد، إعلاناً وتسييراً وإنهاء، ونظراً لذيوله وآثاره، داخلةٌ في أحكام الإمامة، فلا يجوز لأيّ فرد من المسلمين أن يستقلّ دون إذن الإمام ومشورته في إبرام شيء من هذه الأمور، إلا قتال الصائل في حال دفاع الإنسان عن حياته وماله وعرضه، فهو داخلٌ في أحكام التبليغ، كما يدخل فيه ما يسمى بالنفير العام، عندما يقتحم عدو أياً

(1) المصدر نفسه، ص412 ـ 413.

(2) المصدر نفسه، ص115.

كان بلدة من بلاد المسلمين، فعليهم كلهم أن يهبّوا هبّة رجل واحد، ولا يتوقف وجوب ذلك على إذن الإمام أو على إعلانه الحرب على هؤلاء الصائلين[1].

هـ ـ دعوة وجهاد:

ويذكّر البوطي أنّ ما يفوت جُلَّ المسلمين معرفتُه هو أنّ الجهاد في سبيل الله سبحانه وتعالى كُلٌّ لا يتجزأ، متكاملٌ يأخذ بعضه بِحُجُزِ بعض، ولا يتأتّى فصل جزء منه عن الأجزاء الأخرى. فالجهاد القتالي جزءٌ من الجهاد الكلّيّ الذي شرعه الله سبحانه وتعالى، ولا يستقيم نهوض الأمة بهذا الجزء إلا إذا تكامل نهوضها بكلّي معنى الجهاد الذي شرعه الله سبحانه وتعالى، منذ فجر البعثة النبوية أي قبل أن يهاجر النبي من مكة إلى المدينة. فالأمر بالجهاد كان يتنزّل بين الحين والآخر على المسلمين من خلال الوحي الرباني من مثل قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[2] وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَجَٰهِدُواْ فِي ٱللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِۦۚ﴾[3]، مع أنّ الجهاد القتالي لم يكن مشروعاً بعد، فما المراد بالجهاد الذي كان يدعو الباري سبحانه وتعالى عباده إليه، وهم يعيشون في أوائل عهد البعثة النبوية؟

ويرى البوطي أنّ المراد من الجهاد الذي كان يتكرّر على سمع المسلمين آنذاك هو أن يجاهدوا بعقولهم في سبيل معرفة الحق، وفي سبيل اليقين به، وفي سبيل أن يعرفوا حقيقة الكون والإنسان والحياة وعلاقة الإنسان بهذا الكون الذي يعيش فيه، وأن يعلموا عبوديته

---

(1) المصدر نفسه، ص112 ـ 113.

(2) سورة العنكبوت: الآية 69.

(3) سورة الحجّ: الآية 78

ومملوكيته لله سبحانه وتعالى، فهذا أول معنى من معاني الجهاد الذي أمر به الله سبحانه وتعالى، وهو: جهاد النفس، والتسامي بها فوق الشهوات المحرّمة والأهواء الجانحة التي أفسدت الحرث والنسل، كما التجمّل بالأخلاق الإنسانيّة الإسلاميّة الفاضلة ولا سيما داخل الأسرة، التي تتمثل في علاقة الزوج بالزوجة والزوجة بالزوج، والمتمثلة في واجبات الآباء تجاه الأبناء والأبناء تجاه الآباء، وفي السوق في أعمال التعامل، وفي أخلاق المعاملات المالية المختلفة. ثم إنّ المراد بالجهاد بعد ذلك الوقوف في وجه العدو المستشري وردّ غائلة العدوان عن الأمة[1].

وعليه، فإنّ البوطي يرى أنّ الإشكال القائم في فهم الجهاد اليوم، يقوم في الأساس على إشكال في الدعوة؛ فالدعوة التي تفهمها وتمارسها أكثر الجماعات الإسلامية، ليست أكثر من أنشطة تدور حصراً بين أفرادها أنفسهم، في المناقشات حول المستجدّ من أوضاع المسلمين، والمشكلات التي يعانون منها، وفي تحليل وتقويم واقع الحكومات والأنظمة القائمة في بلادهم خاصة وفي البلاد الإسلاميّة عامة، ثم في رسم الخطط التي تكفل الوصول إلى مناطق الحكم والنفوذ، ثم في التحرّك التعاوني المنظّم لتنفيذ هذه الخطط بالسبل المتنوّعة الممكنة، وهذا النشاط هو ما يطلق عليه اسم «العمل الحركي»، والذي يتم إدخاله في مفهوم تحت مصطلح: الدعوة الإسلامية[2]. ويضيف أنّ هذه الأنشطة الحركية شيء والدعوة إلى الله التي هي القاعدة العريضة الأولى للجهاد شيء آخر، فلا يجوز إطلاق أحدهما على الآخر، بل مهما كانت الأعمال التي

---

(1) البوطي، من خطب الجمعة، موقع البوطي على الانترنت.

(2) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص43.

ينهض بها الإسلاميون صالحة ومفيدة، فإنها لا تقوم مقام واجب تعريف الناس بالإسلام ودعوتهم إليه قط، كما إنه من الخطأ تسمية هذه الأعمال الذاتيّة دعوة إلى الله، في حين أنّ مجتمعاتنا الإسلاميّة، وبمقدار ما تفور به من أنشطة الجماعات المتكاثرة، تعاني من فقر شديد في مجال الدعوة إلى الله[1].

ويشرح البوطي أنّ الدعوة إلى الله ليست وظيفة حركية من جنس الوظائف التي يمارسها أصحاب المذاهب أو رجال الأحزاب الأخرى، إذ يتنافسون في سباق لاهث إلى فرض أنظمتهم ثم سلطانهم على المجتمع الذي يعيشون فيه، بقطع النظر عن حال الأخلاق الشخصيّة وواقع التربية الفردية وخط السلوك. كما إنّ المتحرّك سعياً إلى نصرة جماعته أو حزبه، إنما يتجه بهم في حركة تكتيكية إلى مقاليد الحكم، ومن ثم فهو أبعد ما يكون عن الاهتمام بإصلاح القلوب وإقناع العقول وتهذيب النفوس، بل كلّ همِّه محصور في أن يقتنع الناس بضرورة إبلاغه إلى سدة الحكم والقيادة، ليريهم كيف يفجّر لهم من نظامه الذي ينادي به، جنة تزخر بأمواج السعادة للجميع[2].

و ـ أهل الذمة:

وهكذا، فإنّ المجتمع الذي يهدف النظام الإسلامي إلى إقامته، من خلال مقاومته الجهادية للحرابة، هو مجتمع إنسانيّ يتسع لتعاون حقيقي بين المسلمين وغيرهم، على أساس من الاحترام المتبادل، في وحدةٍ تتألّف من الإسلام الاعتقادي الذي يتبناه أصحابه عن

(1) المصدر نفسه، ص44 ـ 45.

(2) المصدر نفسه، ص64.

طواعية واقتناع، ومن الإسلام السياسي الذي يصطبغ به الآخرون، انتماءً إلى وطن، وتفاعلاً مع نظام، واعتزازاً بتراث وماضٍ حضاري متجدد. ولا شك أنّ دائرة الإسلام السياسي أعم وأوسع مما يرتكز في داخلها من دائرة الإسلام التديني والاعتقادي، وأنّ معنى الإسلام السياسيّ يتكوّن من الوجود فوق أرض إسلاميّة، وهي التي تسمّى دار الإسلام، ومن الانتماء الطوعي المخلص إلى تلك الأرض ونظامها الإنسانيّ السمح، والتعاون مع سائر فئات ذلك المجتمع في الدفاع عنها وعنه، ضد أي عدو مشترك يتربص بتلك الأرض أو نظامها[1].

ويوضح البوطي أنّ المجتمع الإسلامي يتكوّن من الناس الخاضعين للنظام الإسلامي، بمن فيهم المسلمون وغيرهم، والجامع المشترك بينهم هو اصطباغهم جميعاً بالنظام الإسلامي العام. فالعقائد التي يصبح بها الإنسان مسلماً تختلف عن نُظُمه العامة التي بانصياع الإنسان لها، يصبح عضواً في المجتمع الإسلامي. وللإسلام وجودان: ديني اعتقادي، مركزه في يقين الإنسان ووعيه؛ ووجود سياسي، مركزه فوق الأرض التي تسمّى دار الإسلام، متجسّداً في العلاقات التنسيقية والتعاونية التي تسري بين أهل هذه الدار[2]. وعليه، فإنّ عقد الذمّة الذي يتحدّث عنه الفقهاء، ما بين الدولة الإسلاميّة وأهل الكتاب، بل سائر الديانات الأخرى عند كثير من الفقهاء، ليس أكثر من الاتفاق على هذا الانتساب إلى الإسلام السياسي، والولاء له. وسواء أكانوا بين ظهراني المسلمين، أو مقيمين في مقاطعة خاصة بهم لا يوجد فيها سوى كتابيين أو من هم

(1) المصدر نفسه، ص120.
(2) المصدر نفسه، ص84 ـ 85.

في حكمهم، فإنّ عقد الذمّة يلتزم المسلمون بموجبه درءَ أيّ خطر يتهدّد الكتابيين، وتوفير كلّ أسباب الأمن لهم في ما يتعلّق بحياتهم الدينيّة والاجتماعيّة وحقوقهم المادّية والمعنوية. وليس على الطرف الثاني سوى الالتزام بمثل ذلك، أي أن لا يسيئوا إلى المسلمين في شيء من معتقداتهم أو أحكام دينهم، وبأن لا يُظاهروا أحداً على معاداتهم. والفرق جليٌّ بين عقد الذمّة وبين ما يجري من تسلّط بعض الدول الكبرى على دول صغيرة أو ضعيفة باسم الحماية أو الوصاية أو الانتداب، وهي كلها أسماء متعدّدة لحقيقة واحدة، هي اقتناص حقوق الآخرين ما أمكن ذلك من حيث الأعيان، ومن حيث امتداد الزمان[1].

ويورد البوطي ملاحظات عدة على ما ورد في كتب الفقهاء، بشأن أحكام أهل الذمّة من مسائل توحي بالإذلال لأهل الكتاب، فيقول:

- إنّ الصَّغَار الوارد في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[2]، إنما هو جزاء رتّبه الله على الحرابة، وليس مرتّباً على كفر أو انتساب إلى كتاب. ومثل هذا الإلجاء تترتّب شرعيته على أيّ تمرد أو قصد عدواني يصدر من أيّ فئة من الناس، حتى ولو كانت فئة مسلمة. وإنّ هؤلاء الكتابيين إذا أغمدوا أسلحة عدوانهم، انمحى الردع بكلّ مظاهره وذيوله، وقامت شرعة الاحترام المتبادل[3].

- إنّ كلمة الجزية لا تدلّ بوزنها ولا بأصل اشتقاقها على معنى من معاني المهانة أو الاحتقار، ذلك أنّ الجزية من الجزاء أو

(1) المصدر نفسه، ص121 ـ 123.

(2) سورة التوبة: الآية 28.

(3) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص131 ـ 132.

من أجزأ وجزأ، وتُطلق على المال الذي يؤخذ من الكتابي، فيُجزئ عن ضرورة تحمّل مسؤولية رعايته وحمايته، واعتباره عضواً في المجتمع الإسلامي، بحيث ينال سائر الحقوق التي يقتضيها مبدأ التكافل الاجتماعي[1].

- إنّ إلزام الكتابيين بثياب وشارة تميّزهم عن المسلمين، هو من أحكام الإمامة التي اهتمّ بها بعض الخلفاء؛ تخوّفاً من مكائد وتسرّبات يمكن أن تحدث، فتوقع بالمسلمين أضراراً، بل توقع في ما بينهم وبين أهل الذمّة فتناً. ومن أوضح الأدلة أنّ هذا من أحكام الإمامة، أنه لم يصحّ فيه أيّ حكم تبليغي عن رسول الله (ص)[2].

- إنّ الكنائس والمعابد القائمة تبقى على حالها، وأنّ ما تهدّم يعاد بناؤه وترميمه. أما بناء معابد أو كنائس جديدة، فثمة فرق بين أن تُبنى في قرى أو أمصار للمسلمين، أو تُبنى في خارجها. ففي الحالة الأولى، لا يجوّز ذلك أهل العلم، وأما إذا رغبوا في بناء معبد أو كنيسة في قرية من قراهم أو مصر من أمصارهم، فلهم الحق في ذلك، وليس لأحد أن يصدّهم عن ذلك[3].

3 ـ الإسلام السياسي

ويأخذ البوطي على حركات الإسلام السياسيّ التي برزت كقوة مؤثرة في النصف الثاني من القرن العشرين في سوريا، وفي كثير من

---

(1) المصدر نفسه، ص134.

(2) المصدر نفسه، ص137 ـ 138.

(3) المصدر نفسه، ص138.

البلاد العربيّة «أنها مدّت غاشية من اللّبْس بين الإسلام والنظام الإسلامي، حتى أصبح كثير من الناس، ولا سيما البعيدين عن الإسلام والمتعاملين مع أنظمة ومذاهب اجتماعية واقتصادية أخرى، يعتقدون أنّ الإسلام ما هو إلا أنظمة وشرائع فوقية، هي التي ينادي بها الإسلاميون ويسعون إلى فرضها بديلاً عن الأنظمة والمذاهب الوضعيّة التي يتبنوها ويدعون إليها. وسبب اللبس أنّ جلّ الذين يمارسون الأنشطة الإسلاميّة أي الإسلاميين الحزبيين، إنما يركّزون من الإسلام عند الحديث عنه، على أنظمته وأحكامه الاجتماعية والاقتصادية التطبيقية، ويوجّهون جهودهم وطاقاتهم كلها، إلى العمل على إزاحة الأنظمة والأحكام القائمة، وإلى العمل على الوقوف في وجه الأنظمة والمذاهب الوافدة كالشيوعية والمذاهب اليسارية المتنوّعة، ومجابهة أربابها والدعاة إليها، بالمقاومة والعنف في كثير من المناسبات والاحتكاكات. فترسّخ من جراء ذلك، أنّ الإسلام المطروح هو مجموعة القوانين القاضية بإقامة الحدود، وإلغاء الربا، وإغلاق دور اللهو ونحو ذلك، ما يدخل تحت الاسم الجامع «الشريعة الإسلامية». وخُيّل لكثير من الناس، أي الشاردين عن الإسلام والجاهلين به، أنّ الإسلام الذي بُعث به الرسل والأنبياء الذين خُتموا بمحمد (ص)، والذي يلحّ على تطبيقه الإسلاميون، إنما هو هذه الأنظمة الفوقية التي ينبغي أن تحتلّ مكان المذاهب والأنظمة الوضعيّة، فإذا طُبّقت في مجتمع ما فقد غدا بذلك مجتمعاً إسلامياً، وغدا أفراده مسلمين صالحين[1]. واعتبر البوطي أنّ ما سبقت الإشارة إليه من منهج الإسلاميين الحزبيين، وهمٌ باطلٌ ومنزلقٌ خطير، معتبراً أنّ الدعوة إلى تزكية النفس جاءت قبل الحديث عن

(1) البوطي والطيب تيزيني، **الإسلام وتحديّات العصر: تحديّات وآفاق**، دار الفكر (دمشق) ودار الفكر المعاصر (بيروت)، 1998، ص19 ـ 21.

الأحكام والأنظمة والتعريف بها والدعوة إليها، والحكمة من هذه الأسبقيّة أو هذا الترتيب، أنّ الإنسان لا يتهيّأ لقبول شرائع الله وأحكامه، والتقيد بها، إلا بعد أن يستيقن بأن هذه الشريعة آتية من عند الله. والذي يغيب عن بال كثير من المسلمين اليوم، أنّ الذي تغلّب على التحدّيات المهتاجة والمتمردة في حياة العرب في صدر الإسلام، لم يكن نظام الحكم الإسلامي الذي يقارع به الإسلاميون اليوم التحدّيات المعاصرة، وإنما الذي تغلّب عليها هو الإسلام الاعتقادي والتربوي، وذلك بعد أن سرى الإسلام يقيناً إلى العقول، ثم هيمن عاطفة ووجداناً على القلوب، فكان لا بدّ عندئذٍ لذلك اليقين العقلي الذي دعمه الوجدان حباً ومهابة وتعظيماً وثقة، أن يتغلب على كل تلك التحديّات؛ أي على رواسب العادات والعصبيات المسيطرة على الداخل، وعلى تيار الموروثات الحضارية التي اندلقت إلى الجزيرة العربيّة خلال الفتح الإسلامي من الخارج[1].

ويرى البوطي: أنّ مقتضيات العمل الحركي والحزبي تتناقض مع متطلّبات الدعوة، فالجسور تتقطّع منذ أول يوم، بين هؤلاء الدعاة الإسلاميين، وبين أندادهم الداعين إلى أنظمة وأفكار أخرى، ذلك لأنهم فرضوا من أنفسهم جماعة تزاحمهم وتسابقهم إلى كراسيّ الحكم، وهكذا يجعلون من أنفسهم خصوماً وأنداداً لتلك الأحزاب والفئات الأخرى. فكيف؟ وبأيّ دافعٍ تتهيّأ منهم النفوس للإصغاء إلى دعوة هؤلاء الإسلاميين الذين ينافسونهم على عواطف الجماهير سعياً منهم عن طريق ذلك إلى الحكم؟ ومن هنا يشيع في أوساط الحزبيين الآخرين اتهام الإسلاميين الحركيين باستغلال الشعارات الإسلاميّة

---

(1) المصدر نفسه، ص21، 23، 37.

التي من شأنها أن تهيج الجماهير للوصول إلى الحكم، سيما وهم يرون أنفسهم فقراء إلى تلك الشعارات ذات التأثير السحري على عواطف الناس[1].

ولذلك، حين عُرض على البوطي، الانضمام إلى الجبهة الوطنية التقدّمية في سوريا، ممثّلاً للقوى الإسلاميّة، اعتبر أنّ ذلك سيكون إيذاناً بأنّ الإسلام قد تقاسم مع أعضاء هذه الجبهة النفوذ والسلطان، وهو إعلان ضمني بأنّ علاقة الإسلام ببقيّة أعضاء الجبهة قد غدت علاقة تنافس سياسي، كعلاقة أيٍّ من الأعضاء الآخرين بالبقيّة ، وهذا هو تقليصٌ لسلطان الإسلام وحكمه، ثم تحجيم له، بل سعيٌ للقضاء عليه[2].

أ ـ الإسلام والديمقراطية:

أيّد البوطي طموح الناس في هذا العصر إلى حكم يتمتع بما يسمى: الديمقراطيّة أو الشورى؛ أي إلى حكم يتم التفاعل فيه إيجابياً ما بين الطبقة الحاكمة وبين الرعية أو الشعب. حيث رأى أن لا تفاعل أبقى ولا أغنى «من الحرّية التي يعيش في ظلالها المجتمع كله ساريةً ما بين القمة والقاعدة الشعبية، وأنّ الاستبداد كان ولا يزال أبعد ما يكون عن إيصال الشعوب إلى حقوقها وتحقيق أمنياتها».

لكنه يطرح السؤال الأساسي الذي يثير المخاوف عموماً، حول رأي الإسلام في المنهج الديمقراطي في الحكم، وهل أنّ «الحكم الإسلامي الذي تتمّ الدعوة إليه على مستويات شتى، وفي مختلف

---

(1) المصدر نفسه، ص65.

(2) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص66.

البقاع العربية، لو تربّع على أريكة القيادة والتنفيذ فلسوف يحرم الناس من هذه الحرّية التي يطمحون إليها، ولسوف يقضي بغلق أبواب الديمقراطيّة والشورى؟». يبدأ البوطي أولاً بالإشارة إلى أنّ هذا التخوّف يعود إلى «ما يتصوّرونه من أنّ الإسلام يقرّ طائفة من التصرفات ويستنكر طائفة أخرى منها، ومن شأنه أن يحارب التصرفات التي لا يقرّها سواء أكانت تصرفات قولية أو فعلية. فالإسلام مثلاً يتبنى معتقداً معيّناً ويطلب من الناس جميعاً أن يصطبغوا به وإذن لن يقرّ مذاهب تتعارض مع المعتقد الذي يدعو إليه، ومن ثَمّ فإنّ أصحاب هذه المذاهب لن يتمتعوا بأيّ حق في التعبير عن أفكارهم وعن مذاهبهم التي تتعارض فعلاً مع الإسلام». ويردّ البوطي بالقول: «إنّ هذا الخطر واهم وقائم على وهم، ولا يستند إلى أيّ حقيقة دينيّة موجودة في الإسلام». أما السبب برأي البوطي فيعود إلى أمرين، أولاً: بُعد الناس عموماً عن دراسة الإسلام، وثانياً: إنّ كثيراً من الإسلاميين اليوم يخطّطون فعلاً لهذا الذي يخافه أصحاب هذه الأطروحة، متسائلاً: هل هؤلاء الذين يسمون أنفسهم إسلاميين يعبّرون بمعارضتهم وسلوكهم عن حقيقة الإسلام؟ ومعتبراً أنّ «كثيراً من الإسلاميين يتقلّبون في أحلام عجيبة ويتصرّفون تصرفاً نابعاً من رعونات شخصيّة وعصبيات وأوهام».

ثم يقرّر البوطي الإجابة عن هذه المسألة الدقيقة بالقول: إنّ الإسلام الحقيقي إذا حكم فلن يضيّق السبيل إلى الحرّية أبداً، ولن يوصد باباً من أبواب الشورى أو الديمقراطيّة السليمة، فإذا كان الله، وهو قيوم السموات والأرض، لا يلزم عباده في الدنيا بأن يتمسكوا بشرائعه وإنما يطلب منهم أن يتمسكوا بها طوعاً ولا يلزمهم بها كرهاً، أفيملك الأنبياء والرسل ومن بعدهم الحكام أن يجبروا الناس على ما لم يُجبر الله به الناس؟ هذا يتناقض تناقضاً كلياً مع طبيعة

الإسلام، بل مع طبيعة التكليف الذي لا يُغرس إلا في تربة الحرية. فإذا جاء من يقيم أحكام الله غداً، فكيف يجب أن تكون سياسة هذا الحاكم في تنفيذه لأحكام الله؟ سيجد نفسه مُلجأً ـ حسب البوطي ـ أن يدير الحكم بين الناس على أساس من محور الشورى، ولا يستطيع أن يبرم بأمر لم ينص عليه بيان الله ولا سنة رسوله إلا بعد الرجوع إلى الشورى. وإذا رأى أنّ في المجتمع من ينحرفون إلى آراء مخالفة للإسلام، أو من يجتهدون اجتهادات معارضة لدين الله، أو من يريدون أن يعبّروا عن أفكار تختلف كل الاختلاف عنه، فليس السبيل أمامه إزاء أصحاب هذه الآراء الجانحة، أن يعاقبهم أو أن يزجّهم في السجون أو أن يُسكتهم، بل عليه أن يستمع إليهم ويجادلهم.

ويسترجع البوطي سوابق التاريخ الإسلامي للتدليل على ما يذهب إليه، ففي القرن الثاني عشر للهجرة، «وُلدت الفرق الباطلة المنحرفة، وتكاثر بعضها من بعض، وقد خرج البعض منها عن ربقة الإسلام ووقع في مزالق الكفر، لكن هؤلاء الناس تُركوا يتحدثون كما يشاؤون، ويدلّلون على أفكارهم الزائغة كما يحبون. والشيء الوحيد الذي مارسه الحكام هو مناقشة هؤلاء الناس ومجادلتهم. ومعلوم أنّ هذه الفرق سادت ثم تقلّصت ثم بادت، ولكن هل بادت تحت وطأة الإسكات والقهر والعقاب؟ إنما زالت عن طريق استمرار المناقشة والحوار.

أما ما يتعلق بالحدود الشرعيّة من قطع يد السارق وجلد الزاني والقاذف ورجم المحصَن، فلا تتعارض مع الحرية، إذ إنها شُرعت لحماية حق الإنسان، «ومع هذا فهنالك ضوابط وقيود وشروط شديدة وقاسية جداً لإقامة هذه الحدود، لا بدّ من رعاية الدولة لها عندما تنتظم الحريات».

ويضع البوطي مقياساً لكيفية تعامل الحكم الإسلامي مع أيّ نوع من المعارضة الداخلية؛ فإذا كانت المعارضة أو أصحاب الآراء الأخرى، إنما يعبّرون عن أفكارهم وآرائهم الذاتيّة النابعة عن دخائلهم فلا حجر عليها، لكن إن تبين للدولة الإسلاميّة أنّ هناك وحياً خارجياً يقوّي هذه المعارضة بحوافز خارجية، فإنّ على الدولة ـ برأي البوطي ـ أن تصادر هذه الحرّيات؛ لأنها ليست من آثار الحرّية الذاتيّة المقدّسة بل هي خادم لأفكار أجنبية. وعليه، عندما تكون الحرّية ظلاً لأنشطة معادية أجنبية فلا بدّ من أن نقضي على الظل من خلال القضاء على أصله، وهذا الضابط محلّ اتفاق بين العلماء كما يقول البوطي. ويشترط البوطي أن لا تتجه أنشطة المعارضة وأنشطة المذاهب السياسيّة أو الثقافيّة أو الفكرية الأخرى إلى تقويض الحكم الإسلامي؛ أي أن لا تتجه إلى القضاء على الإسلام ذاته ووجوده من خلال القضاء على هذا الفكر. فإذا تبين للدولة أنّ المعارضة تتجه إلى هذا الصدد، فما لا ريب فيه أنّ هذه الحرّية يجب أن تصادرَ، وهذا ما يقضي به النظام العالمي كله.

أما حكم المرتد، فالذي غيّر دينه وترك الإسلام بعد أن كان مسلماً فلا يخلو وضعه من إحدى حالتين:

الحالة الأولى: أن يغيّر معتقده بينه وبين نفسه فلا يجلجل فيه في الأوساط ولا يعلن به بين الناس، وفي هذه الحالة لا يلاحقه أحد ولا يتجسّس عليه لمعرفة دخيلة نفسه أحد.

الحالة الثانية: أن يعمد فيعلن ارتداده فيجعل منه إعلاناً كبيراً يجلجل به في المجامع التي هو فيها، فإذا به ينقلب إلى عنصر محاربة للمجتمع الإسلامي. فالإسلام هنا يأخذه بجريرة المحاربة، ولا يأخذه بجريرة اختياره لدين مكان آخر، هذا هو رأي جمهرة الفقهاء ومنهم السادة الحنفية؛ إذ لو كانت جريمة في أنه اعتنق ديناً غير الإسلام إذاً للاحق الإسلامُ الكافرَ الأصلي أيضاً، في حين أنّ

الإسلام يأمرنا أن نتركه وما يدين به، ويمنعنا من ملاحقته وحمله على ترك دينه، وإنما كلف بتعاهد النصح والدعوة والحوار[1].

ب ـ حزب التحرير:

وإذا كان البوطي قد انتقد العمل السياسيّ الحركي، مفرّقاً بينه وبين النشاط الدعوي التبيلغي، فقد تناول حزب التحرير بأشدّ ما يكون من الانتقادات؛ باعتبار أنّ الحزب المذكور، هو الأكثر انغماساً في العمل السياسيّ من غيره من الحركات الإسلاميّة المعاصرة، حيث يتبنى البوطي مقولات خصوم الحزب في ما يتعلق باتهامه بالتعامل مع الأجنبي المستعمر، ويؤكد أنه «وَقَفَ على علاقات غير شريفة لدى بعض قادة الحزب، فكتب في التحذير منهم بعدما حاول الاتصال ببعض المنتسبين للحزب ابتغاء الرجوع إلى الحق من أقرب طريق دون جدوى»[2].

وتركّزت ملاحظات البوطي على ما ورد في كتاب «نداء حارّ إلى العالم الإسلامي»، وهو من أدبيات الحزب المشهورة، وفق ما يلي:

1 ـ يميز الحزب بين الحكام الكفار، غير العملاء للاستعمار، في تركيا وأفغانستان، وبين الحكام العملاء في باكستان والعراق والأردن ولبنان، والسعودية وإيران والجمهوريّة العربيّة المتحدة وأندونيسيا والسودان، ويتساءل البوطي: من الذي يبقى عميلاً في الدنيا كلها، إذا لم يكن حكام تركيا أبطال معاهدة لوزان البريطانية والأصدقاء الخُلّص لإسرائيل الباغية، هم العملاء؟ ثم

---

(1) البوطي، **هل يتناقض الإسلام مع المنهج الديمقراطي؟**، من سلسلة يغالطونك إذ يقولون.

(2) البوطي، **«دسٌّ خطير لا مجال للسكوت عليه»**، مجلة حضارة الإسلام، العدد الرابع، السنة الرابعة، تشرين الثاني (نوفمبر)، 1963.

أليس العميل المسلم في عقيدته، أقرب إلى التعاون معه من المرتد، الذي يعلن أنه علماني لا دينيّ ولو لم يكن عميلاً؟ ثم أليست الدنيا كلها تعلم أنّ هذا الأمر لا يصلح صلاحاً تاماً إلا إذا قام به العرب الذين نشأ الإسلام بينهم وجاء بلغتهم؟

2 ـ واعتبر البوطي إجازة الحزب دفع المسلمين الجزية إلى الكفار إذا اقتضت المصلحة ذلك، عدمَ تفريق بين الجزية والصلح، على أنّ صلح الخندق الذي قيس عليه لم يقع، وما لم يقع لا يُعتبر دليلاً لدى أيّ مذهب من مذاهب المسلمين قديماً ولا حديثاً، ويسأل: ما وجه الضرورة الداعية لفرض حالة الذلّ على المسلمين، وهو ما يقتضيه دفع الأتاوات للمستعمرين وتهيئة أذهانهم لقبول ذلك واستساغته، علماً أنّ هذا لو حصل فسيكون من باب غصب أموال المسلمين؟

3 ـ رأى البوطي أنّ ما ورد في الكتاب يوحي أنّ من بنى عقيدته على الظنّ فهو غير كافر، بل هو مخطئ أو كاذب أو واهم، حتى المشركين وغيرهم من أتباع الديانات الأخرى، فيتساوى حينئذٍ كلٌّ من المسلم والكافر اللذين بنيا عقيدتهما على الظنّ؛ أي ليس من مؤاخذة على أحدهما إلا مؤاخذة الاعتماد في العقيدة على الظنّ.

4 ـ كما يردّ البوطي على إجازة الحزب للمسلمين إنابة غير المسلمين في مجلسهم البرلماني، بحجة أنّ النيابة مثل الوكالة في المعاملات بين الأفراد، بالقول: إنّ أمر التشريع أمرُهُ إلى الله، ومجلس الشورى إنما لبحث مشاكل المسلمين واقتراح الرأي في ما لم ينصّ الإسلام عليه، ومجلس الشورى نوع من الولاية بحكم عامة المسلمين، وقد فرغ المسلمون منذ قديم أنّ المسلم لا يجوز أن يوكل غير مسلم في الولاية عليه.

5 ـ وأخيراً، رأى البوطي أنّ حزب التحرير هو دسيسةُ بريطانية محضة. فبعد أن فشل الإنكليز في نشر القاديانية، وكان أتباعها في فلسطين جواسيس لهم على أمتهم وبلادهم، جاؤوا بمذهب جديد متصل مباشرة بوقود هائل من حماسة عامة المسلمين (الخلافة)، على أن تندسّ خلال ذلك مجموعة الأفكار والمبادئ الكفيلة بتمييع الجوهر الإسلامي، وإذابة حقائقه، ثم هدمه من أساسه[1] .

وفي مقال لاحق، يمدّ البوطي اتهاماته إلى ما هو أبعد من قيادة حزب التحرير، أي إلى معظم أفراده وأعضائه أيضاً[2]؛ إذ رأى فيهم مؤمنين بكُتُب الحزب إيمانهم بمغيّبات الحشر والحساب، وأنهم لا يملكون أمام فرقانها حجة ولا عقلاً ولا نقاشاً. والأغرب من ذلك، أنّ بعضاً من أشدّ المتحمسين لكتب هذه الجماعة، والمتبنين لما فيها لم يقرؤوها، ولم يطّلعوا على ما فيها، غير أنهم على استعداد لأن يؤمنوا بكل ما يفاجأون به مما هو مدوّن فيها، متهماً الحزب بالتعامل مع الإنكليز[3].

4 ـ الجماعات الجهادية

وتصدّى البوطي لمقولات الجماعات الجهادية المعاصرة التي تتوسل العنف لإحداث التغيير بالقوة، فتتخذ من بعض الفتاوى سبيلاً لها لتحقيق أغراضها، مثل تكفير الحكام وأعوانهم، توطئةً للخروج

---

(1) المصدر نفسه.

(2) البوطي، «**عودٌ إلى «دسٌ خطير»**»، مجلة حضارة الإسلام، العدد الأول، السنة الخامسة، تموز (يوليو) 1964.

(3) المصدر نفسه.

عليهم، واستخدام السلاح ضدهم، والتوسع في مسألة تترس الكفار بالمسلمين لتبرير سقوط الأبرياء خلال النزاع مع الأنظمة السياسية؛ معتبراً أنّ الذي ينشر أسباب الرعب وعوامل القتل بين المسلمين البرآء باسم الجهاد في سبيل الله أو الانتصار لدين الله، لا بدّ إذاً أن يعلن عن موقفه من حديث رسول الله (ص) الذي يقول فيه: «من خرج من أمتي على أمتي يضرب برّها وفاجرها، لا يتحاشى مؤمنها ولا يفي بذي عهدها فليس مني» رواه مسلم والنسائي وأحمد. وعليه، يرى البوطي أنّ «السبيل الوحيد لتخلّص هؤلاء الناس من هذا الحرج الفاضح، ألّا يمتطوا الإسلام إلى أهدافهم الشخصيّة، وأن يصرّحوا ـ كزملائهم الآخرين ـ بطموحاتهم السياسيّة وينافسوهم على طريق السعي إلى الحكم بقوة متكافئة ومطايا متشابهة، فإن هم أبوا إلاّ أن يمتازوا عن زملائهم بحمل ورقة الإسلام ودعوى الدفاع عن دين الله، فلا بدّ أن ينضبطوا إذن بالأحكام (الشرعية)»[1].

ويتساءل البوطي: هل الوصول إلى الحكم هو الباب الوحيد لخدمة الإسلام؟ فإذا أُغلق دونهم فإنّ أبواباً كثيرة لا تزال مفتّحة أمامهم لخدمته. وإنّ هؤلاء الذين أعرضوا عن الدعوة إلى الله بالتبليغ، واستبدلوا ذلك بإثارة الخصومات الدموية بينهم وبين الحكام للوصول إلى كراسي الحكم، فإنهم في الحقيقة لا يخرجون على الحكام، وإنما يخرجون على مبادئ الإسلام. وإنّ من أهم مستلزمات الجهاد في سبيل الله أن يضبط المسلم المجاهد نفسه وسلوكه على صراط الله تعالى في كل الأحوال والظروف، فإن اعتذر بأنّ عوامل الإثارة أقوى من طاقته، فعليه عندها أن لا يصنّف نفسه في قائمة المجاهدين[2].

---

(1) البوطي، **«ضوابط التترس»**، موقع البوطي على الإنترنت.

(2) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص186، 192، 193.

ويسأل في السياق نفسه: «وهل الإسلام يترسّخ في القلوب، عن طريق فرضه على كراسي الحكم والإطاحة بالمتربّعين عليه من أولي الرغبة بالسلطان؟ وهل الإسلام حكمٌ يستقرّ على عرش أم قناعة تسري في القلب؟»، ويجيب: «إنّ العرش الذي يتربّع عليه الإسلام هو الأفئدة والعقول، ثم إنه يستقرّ بعد ذلك نظاماً وأخلاقاً في المجتمع، ثم إنه يعلو بأصحابه ليستقرّوا حَفَظَةً له على كراسي الحكم. ووفقاً للتاريخ والمنطق، فإنّ ما فُرض بالقوة ولو كان إسلاماً، يُنتزع بقوة مثلها، ولو كانت فسقاً وإلحاداً، وإنّ اليقين إذا استقر في العقل لم يمتلخه إلا يقين معارض، وإنّ القوة التي تُستخدَم بديلاً عن واجب الدعوة والتبليغ، تصبح ذاتها مبعث ضعف يحيق بالإسلام وحكمه، وإنّ الدعوة اللينة لنشر الإسلام تصبح مبعث قوة في رسوخ حكمه»[1].

وبالنسبة لحالات الغلو والتطرّف التي تلابس تلك الجماعات، فهي تظلّ - برأي البوطي - محصورة في أمرين اثنين: التكفير وأسبابه، وأصول التعامل مع غير المسلمين. ويعود التكفير إلى أسلوب في التفكير يقوم على أساس البحث عن أدنى احتمال يمكن أن يؤدى إلى الحكم بتكفير المسلم، والحكم أيضاً بتكفير من قدّم معونة لمن سبق عليه الحكم بالكفر مزاجياً، وتجويز القتل إثر هذا الحكم، وهو ما يتعارض مع العقل والكتاب والسنة، ويستلزم تكفير أئمة السلف. وموقف الغلاة يتجاهل ويرفض ما اتفق عليه الأئمة من «ديار الأمان»، ويرون أنّ الدنيا كلها دار حرب، وهذا أيضاً ما يتعارض مع نص القرآن والسيرة النبوية.

ويدعو البوطي إلى مناقشة حالات الغلوّ والتطرّف بشفافية مع

---

(1) المصدر نفسه، ص184 ـ 185.

أولئك الذين يؤمنون بمشروعية التكفير والاستباحة، فيما كثيرةٌ هي الملتقيات التي تُعقد في العالم العربي والإسلامي لمناقشة الغلوّ والتطرف، وتتشكّل من المنكرين للغلوّ، والموقنين بخطورته على الدين والمجتمع، أمّا الطرف الآخر المؤمن به والممارِس له، فليس فيها ممن يمثله أحد. كما إنّ الكل متفقون على نبذ ما يوصف بالغلوّ والتطرّف، ولكنّ الخلاف يكمن بعد ذلك في ما يُنعت أو لا يُنعت بالغلوّ والتطرّف، فالغلاة في الدين لا ينعتون أفكارهم وسلوكاتهم أياً كانت، بالغلوّ أوالتطرّف، بل يرون أنها العدل المتفق مع القرآن والسنّة. لذا لا بدّ من استعراض المسائل التي ـ بشواهد من القرآن والسنة ـ يبتعدون بها عن المنهج العدل ويركبون فيها متن الغلوّ، منحازين إلى طرف من الشدّة أو طرف من التساهل وقصد التملص من المسؤولية، مع بيان شرود الحالين عن الانضباط بمصادر الشريعة الإسلاميّة؛ إذ لا يجوز الحكم على المسلم بالردّة إلى الكفر، مهما تكاثرت مؤيّدات الحكم عليه بذلك، ما دام احتمال واحد لبقائه على الإسلام موجوداً. ولكنّ الغالين يعكسون الحكم، فيذهبون إلى أنه لا يجوز الحكم على المسلم بالإسلام، مهما تكاثرت مؤيدات الحكم بإسلامه، ما دام احتمالٌ واحدٌ لتحوّله إلى الكفر موجوداً.

وهنا يؤكد البوطي أنّ مجرد شرود الحاكم عن هدي القرآن والسنّة لا يعدّ كفراً، ومن ثمّ لا يستوجب الخروج عليه، وإنما يشرع الخروج عليه بالكفر البواح أي الصريح الذي لا يحتمل أيّ تأويل. ثم إنّ هذا الغلوّ في التكفير، يسري إلى غلوٍّ آخر شرٍّ منه، وهو الحكم بالكفر، ومن ثمّ بالقتل على كل من تورّط، فقدّم نوعاً من المعونة لمن سبق الحكم عليه مزاجياً بالكفر. وإنّ هذا الصنف من الناس يُحكَم عليهم حكماً شمولياً عاماً بالكفر، بحجة أنهم أعوان الظلمة ومن ثم يُهدر دمهم ويلاحقون بالقتل بمختلف الوسائل وفي

كل الأحوال. وعليه يتساءل البوطي: فما هو الدليل على مشروعية هذا الحكم من القرآن أو السنة، أو من أي من المصادر الفرعية الأخرى للشريعة الإسلامية؟[1].

أ ـ الخروج على الحاكم:

ويناقش البوطي مقولة الخروج على الحاكم التي يتشبّث بها بعض الجهاديين، لتبرير أعمال العنف التي يرتكبونها في بلدانهم، متسائلاً هل هو بغي أم حرابة أم جهاد؟[2]، فيبدأ بتعريف الحاكم وهو «من استقرّ بيده الحكم بواحدة من طرق ثلاثة، وهو مسلم لم يتلبّس بكفر صريح: البيعة المباشرة له من أهل الحلّ والعقد، وفي حكمها البيعة غير المباشرة المعمول بها في كثير من البلاد، أو العهد إليه وهو أن يقترحه الخليفة من قبله ليتولى الحكم بعد موته، فيقبل المستخلَف بذلك، وتعلم الأمة أو أهل الحلّ والعقد فيها بذلك فلا يبدو أيّ استنكار، أو باستيلائه على الحكم بالقوة والمغالبة شريطة أن يكون استيلاؤه بعد موت الإمام أو الحاكم الذي كان قبله، أو بعد عزله بسببٍ شرعي صحيح، أو أن تكون إمامته هو الآخر بالقوة والمغالبة»[3]، لكن لا تلازم بين انعقاد إمامة من استولى عليها بالقوة، وبين إباحة ذلك له، بمعنى أنّ الاستيلاء محرّم إن كان الذي قبله أهلاً للإمامة، ولم يتلبّس بكفر صريح، غير أنّ إمامته صحيحة ويجب على الناس طاعته، جمعاً للكلمة ودرءاً للفتنة.

---

(1) البوطي، **«الغلو والتطرف والإرهاب وموقف الإسلام منها»**، موقع البوطي على الإنترنت.

(2) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص147.

(3) المصدر نفسه، ص148.

ثم خلص البوطي إلى أنه لا يجوز في ميزان الشريعة الإسلاميّة الخروج على إمام المسلمين ورئيسهم، مهما ظهر منه الجَوْر أو الفسق. وليس للمسلمين وعلمائهم ودعاتهم إلا سبيل واحد، هو التصدي بالإنكار والصدع بكلمة الحق، في النهي عن الجَوْر وعن التلبّس بمظاهر الفسق، وأن لا يطيعوا الحاكم في معصية، أي في ما هو معصية في حق المأمور لا في حق الحاكم. والعلّة في تحريم الخروج هي درء الفتنة، وتوفير الاستقرار للمجتمع المسلم كي يتمكن من مواصلة نموه. لكن يجوز، بل يجب الخروج على الإمام إن أعلن كفراً بواحاً، كما قال رسول الله (ص)، أي كفراً صريحاً غير قابل لأيّ تأويل[1].

ثم يناقش البوطي حجج الذين يجيزون الخروج على الحاكم، والتي تتركّز عامة على أنّ حكامهم كافرون، فإذا كفر الحاكم وخرج عن الإسلام الذي هو دين الغالبية العظمى من شعبه أو رعيته، وجب نزع الطاعة من يده، وعزله عن سدة الحكم بالقوة إن لم يمكن بالتراضي. وهنا يشترط البوطي أولاً بيان موجبات الكفر وحدودها، وما يجب على المسلمين اتخاذه عند ثبوت موجب الكفر في حق شخص ما من المسلمين أياً كانت صفته[2]. ويوجز البوطي الأسباب الكلية التي تستوجب الردة، بأنها الأقوال والأفعال التي تدلّ على إنكار ركن من أركان الإسلام أو الإيمان أو ما يدخل في نطاق السخرية والتحقير لركن من أركان الإسلام أو حكم من الأحكام الإسلاميّة الثابتة والمعروفة للجميع بالبداهة والضرورة[3]. أما قرار

(1) المصدر نفسه، ص153.

(2) المصدر نفسه، ص154.

(3) المصدر نفسه، ص154 ـ 155.

التجريم بالكفر الجماعي للحكام، فيستند عند الجماعات الجهادية إلى عدم الحكم بما أنزل الله سواء في حق أنفسهم أو في حق شعوبهم، ونظراً إلى أنّ الله عزّ وجلّ قد قال: ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1]، فقد أصبح جميع حكام البلاد العربيّة والإسلاميّة كفاراً بحسب هذا الرأي. لكنّ هذا، ينطوي كما يقول البوطي، على جنوح عن الحق الذي لا نعلم فيه خلافاً لدى المسلمين عدا الخوارج، وذلك من جهتين:

الأولى: إنّ التكفير الجماعي يقوم عند هؤلاء دون تبيّن موجبات الكفر عند كل فرد على حدة.

الثانية: إنهم يعتبرون مجرد الحكم بخلاف شرع الله كفراً، مع أنّ ذلك لا يدخل في أي من المكفّرات القولية أو الفعلية أو الاستهزائية.

فعدم حكم المسلم بشريعة الإسلام قد يكون بدافع تكاسل، وقد يكون بدافع ركون منه إلى شهوة من شهواته أو مصلحة من مصالحه الدنيوية، وقد يكون بدافع إنكار منه لشرع الله عزّ وجلّ، ولا يستبين أحد هذه الدوافع إلا بالبينة والبرهان. فإن لم يوجد دليل على واحد منها، فالاحتمالات الثلاثة قائمة. وإذا وقع الاحتمال، كان افتراض دافع معيّن منها دون غيره تحكّماً، ومن ثَمّ يسقط الاستدلال به ويبقى الأصل معمولاً به، وهو الإسلام، وذلك بموجب قاعدة: «الأصل بقاء ما كان على ما كان». وعليه كما يقول البوطي، «لو جارينا هؤلاء الإخوة، فأطلقنا الحكم بكفر كل من حكم بغير شرع الله عزّ وجلّ؛ لسرى حكم التكفير على كثير من الآباء والأمهات،

---

(1) سورة المائدة: الآية 44.

وعلى كثير من ذوي السلطة والقيادة الجزئية في مؤسّسات أو مصانع أو معاهد أو أحياء، إذ ما أكثر من يتنكّبون من هؤلاء جميعاً عن الحكم بشرع الله، ويحملون رعاياهم إن في البيوت أو المؤسّسات أو المعاهد أو الأسواق والأحياء، على اتّباع أحكام أخرى غير أحكام الله عزّ وجلّ»[1].

واستتباعاً لتكفير الحكام، فقد امتدّ الحكم نفسه، لدى تلك الجماعات، إلى تكفير من يسمّونهم أعوان الظَلَمة، وهم الموظفون من شرطة وجنود وعمال ومستخدمين. وهم ينطلقون إلى هذا من فتوى يُفتون بها أنفسهم، وهي أنّ هؤلاء الجنود والعمال والموظفين، أعوانٌ للظَّلَمة أي الحكام، فيجري في حقهم من الأحكام ما يجري في حق رؤسائهم الذين يستخدمونهم ويستعينون بهم. لكن إذا كان من غير الجائز الخروج على أيٍّ من الحكام ـ كما يؤكد البوطي ـ بأيّ قتال أو عدوان، وبحسب المعايير المقرّرة آنفاً، فلا يجوز الخروج على أعوانهم وموظفيهم بأيّ قتل أو إيذاء من باب أولى[2].

ب ـ مصر والجزائر:

لكن البوطي يعتبر ما جرى في مصر من أعمال قامت بها جماعات جهادية في الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين، امتداداً لمقاومة الحرابة الإسرائيلية وأنشطتها التي تمتدّ عبر جسور، خفية وظاهرة، تصل ما بين إسرائيل ومصر، منذ اتفاقية كمب ديفيد[3]، حيث رأى أنّ أعمال الخروج هذه «ليست في حقيقتها وأصلها تقويماً لشخص الحاكم، أمسلم هو أم لا، ولا هي وليدة

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص156 ـ 157.

(2) المصدر نفسه، ص159.

(3) المصدر نفسه، ص171.

اتهام للدولة بأنها تحكم بغير شرع الله، وإنما وليدة رفض للخروج الذي قرّره ثم نفّذه أنور السادات، وقد كان خروجاً على إجماع الدول العربيّة والإسلاميّة كلها آنذاك، تمثل في صلح دائمي مع إسرائيل، بغضّ النظر عما استلبته من حقوق واغتصبته من مقدّسات، أهدرت بموجبه حقوقاً لله وحقوقاً لعباد الله»[1]. ثم يستدرك البوطي فيؤكد أنّ اغتيال السياح الأجانب ورجال السلطة أو نسف المنشآت، أعمال غير مشروعة، بل هي محرّمة مرتين: مرة بحدّ ذاتها من حيث إنّ الفقه الإسلامي ينص على حرمتها، ومرة أخرى من حيث المآلات السيئة التي تجرّ إليها. واعتبر أنّ الذي هيّج الإسلاميين في مصر إلى القيام بهذه الأعمال إنما هو هذه (الحرابة) الإسرائيلية التي تسرّبت إلى مصر بقناع السلم والصلح، ما دفع الإسلاميين إلى اختراقات ضارة وأعمال غير مشروعة. وإذا كان قمع هذه الحرابة المقنعة مشروعاً، بل واجباً على الحكام والفئات الشعبيّة معاً، فإنّ ما كان يجري في مصر هو برأي البوطي «مشروعٌ بأصله، وإن كان محرّماً وغير مشروع باختراقاته التي تتجاوز الحدود المشروعة إلى الحرام الذي لم يأذن به الله». وإذا كان قمع هذه الحرابة متداخلاً ومتشابكاً مع الحرام الذي لم يأذن به الله، فلا يمكن أن يتمّ القمع المباح أو الواجب إلا من خلال عمليات واسعة تتناول المشروع وغير المشروع، ما يعني أنّ الحكم بشأنه داخل في ساحة الاجتهاد الفقهي، وأنّ للإسلاميين مجالاً للنظر والحكم فيه، وتصبح هذه الأعمال التي تجري على أيديهم نوعاً من البغي. واعتمد البوطي أخيراً في هذه المسألة الشائكة، على القاعدة التي تقول: درء المفاسد أولى من تحقيق المصالح، أي فيجب الإمساك عن العمل

(1) المصدر نفسه، ص169.

الذي يختلط فيه المشروع بغير المشروع ويتعذّر فصل بعضهما عن بعض[1].

واعتبر البوطي أنّ المناخ الذي كوّنه صلح «كمب ديفيد» في القطر المصري يختلف كل الاختلاف، عن مناخ العمليات الهجومية والانتقامية التي تتم باسم الإسلام على الحكام ورجالهم وأعوانهم، في البلاد الأخرى كالجزائر، كما يختلف عن المناخ الذي مارس فيه بعض الإسلاميين عملياتهم الهجومية والانتقامية في أول الثمانينيات من القرن الماضي ضد نظام الحكم في سوريا، بل ضد عوامل الاستقرار، من حيث هو، في المجتمع السوري. وهذ كله، لا يدخل في باب الجهاد ولا ينطبق عليه تعريفه، ولا يدخل أيضاً في باب البغي لأنّ المبرّرات التي يعتمدون عليها، لا تعتمد على أيّ مستند شرعي، بل هي مبرّرات مزاجية نفسية ذات مضمون سياسيّ تتعارض مع قواطع النصوص وما اتفق عليه الأئمة من أحكام، فليس إذن في شيء من أعمالهم ما قد يخضع لمبرّرات اجتهادية كما هو الشأن في البغاة[2].

ويناقش البوطي الموقف الشرعي من إسلاميي الجزائر خاصة، فيرى أنّ القادة والحكام كثيراً ما يتخذون مواقف أو يتصرّفون تصرفات، من شأنها أن تستثير الجماعات الإسلاميّة وتحملهم على اتخاذ مواقف التربّص والعداء. وحكام الجزائر بالذات، ربما أضافوا إلى ذلك، أن أغلقوا في وجوه الإسلاميين أبوابهم الشرعيّة المفتوحة إلى الحكم، وهم تدرّجوا صُعُداً في سلم الديمقراطيّة إلى الحكم بنجاح كبير، وكان من حقهم أن يتمّموا تجربتهم الديمقراطية، لولا

(1) المصدر نفسه، ص170 ـ 171 ـ 172.

(2) المصدر نفسه، ص172.

أنّ التدخّل العسكري اقتحم الموقف، فحال بينهم وبين إتمام التجربة. وبالمقابل، يعتبر البوطي «أنّ الخيرة في ما اختاره الله، فلو أنّ الإسلاميين المتمثلين بجبهة الإنقاذ وصلوا إلى الحكم، لوجدوا أنفسهم في حيرة بالغة بين الاشتغال بتحضير القوانين والأنظمة الإسلاميّة لتطبيقها ويضعون المشكلات الاقتصاديّة والاجتماعيّة الكبرى على الرف إلى أجل غير مسمى، أو الاشتغال بحلّ تلك المشكلات العويصة المستعصية ويضعون منهاج إقامة المجتمع الإسلامي وبرامج تحضيراته على الرف، وفي أغلب الظنّ أنّ الجبهة كانت ستتيه بين الواجبين اللذيْن يتجاوز كلّ واحد منهما حدود طاقتها، ولن تأتي من حيرتها واضطرابها بشيء»[1].

ثم يرى البوطي في مسار الأحداث ـ وجبهة الإنقاذ تحاول استرداد حقها المسلوب بالسلطة ـ أضراراً تلحق بالناس وبالجزائر، ومصالح ومكاسب للغرب، ليتوصّل بعد ذلك إلى أنّ ما فعلته الجبهة ليس جهاداً في سبيل الله، بل إنّ دافعها الخفيّ هو حبّ الثأر والانتقام، وأنّ أعمال هؤلاء الإسلاميين هي في ظاهرها خروج على الحاكم، ولكنها في الحقيقة تجاوزٌ صريحٌ لمبادئ الإسلام وأحكامه الواضحة التي هي محل اتفاق[2].

ج ـ مسألة التترس:

ويردّ البوطي على الذين يتوسّعون في مسألة تترّس الكفار بمسلمين، مستخدمين إياها لتبرير سقوط الأبرياء المسلمين خلال المواجهات مع الحكام، حتى «إذا توقف انهيار هؤلاء الحكام وزوال

(1) المصدر نفسه، ص178 ـ 179.

(2) المصدر نفسه، ص180 ـ 184.

سلطانهم على الإيقاع بطائفة من البرآء هنا أو هناك، جاز الإيقاع بهم، كما جاز اقتحام الترس الذي قد يتترّس به الأعداء من المسلمين البريئين، إذ إنّ ما لا يتمّ الواجب إلا به فهو واجب. والواجب الأول هنا هو الإطاحة بالحكام، أما الواجب الثاني فهو عدم المبالاة بقتل من يقتل من البرآء، ما دام ذلك هو الطريق إلى الواجب الأول. فما مسألة التترس هذه، وما الذي يقوله علماء الشريعة الإسلاميّة في ذلك؟»[1]. يقول البوطي: «إن هذه المسألة يذكرها علماء الأصول في باب التعارض والترجيح، وربما ذكرها بعضهم في باب الاستصلاح، ويذكرها الفقهاء في باب الجهاد. وقد ساق الإمام الغزالي مثال التترس لبيان مصلحة ترقى إلى درجة الضرورة دون أن يكون عليها شاهد من القران أو السنة، فتقوم الضرورة عندئذٍ مقام النص، ويؤخذ بهذه المصلحة بموجب ذلك. ومثاله أنّ الكفار إذا تترسوا بجماعة من أسارى المسلمين، ولو كففنا عنهم لصدمونا وغلبوا على دار الإسلام وقتلوا كامل المسلمين. ولو رمينا الترس لقتلنا مسلماً معصوماً لم يذنب ذنباً، وهذا لا عهد به في الشرع. ولو كففنا لسلّطنا الكفار على جميع المسلمين فيقتلونهم، ثم يقتلون الأسرى أيضاً. فيجوز أن يقول قائل: هذا الأسير مقتولٌ بكل حال، فحفظُ جميع المسلمين أقرب إلى مقصود الشرع، لأنّا نعلم قطعاً أنّ مقصود الشرع تقليل القتل، كما يقصد حسم سبيله، فإن لم نقدر على الحسم قدرنا على التقليل. وكان هذا التفاتاً إلى مصلحة عُلم بالضرورة كونها مقصود الشرع، لا بدليل واحد وأصل معيّن، بل بأدلة خارجة عن الحصر. ثم قال الغزالي: «فهذا مثال مصلحة غير مأخوذة بطريق القياس على أصل معيّن. وانقدح اعتبارها

---

(1) البوطي، **«ضوابط الترس»**، موقع البوطي على الإنترنت.

باعتبار ثلاثة أوصاف: إنها ضرورية، وقطعية، وكلية. وليس في معناها ما لو تترّس الكفار بقلعة مسلم، إذ لا يحلّ رمي الترس، حيث لا ضرورة، فبنا غنية عن القلعة، فنعدل عنها: إذا لم نقطع بظفرنا بها». ثم أطال الإمام الغزالي في بيان الشروط التي لا بدّ منها لجواز اقتحام الترس وقتل أفراده المسلمين في هذا المثال، وهي الضرورة، والقطعية والكلية. أما الضرورة فتتمثل في ضرورة ردّ كيد هؤلاء الأعداء. وأما القطعية فتتمثل في أن نقطع بأنّا لو اقتحمنا هؤلاء المسلمين الذين تترّس بهم الأعداء بقتلهم، لتغلبنا على المعتدين ولقضينا على كيدهم. وأما الكلية فتتمثل في أن يكون الفتك الذي نقاومه من الأعداء، متّجهاً إلى المسلمين بأسرهم، لا إلى فئة أو جماعة أو أهل بلدة منهم. فلو فُقد واحد من هذه الشروط الثلاثة، لم يَجُزْ قتل أيٍّ من المسلمين الذين قد يتترس الأعداء بهم، فلو فُقدت الضرورة، ومثال ذلك أن نتجه نحن بالهجوم عليهم، فإنّ هذه المصلحة قد تكون تحسينية أو حاجية، ولكنها ليست ضرورية؛ أو فُقدَ شرط القطعية، وذلك بأن يساورنا الشك في انتصارنا عليهم وردّ هجومهم، حتى مع اقتحام الترس وقتل أفراده؛ أو فُقدَ شرط الكلية، وذلك بأن نعلم أنّ الضرر الذي سيلحق من هجوم هؤلاء الأعداء محصور في قرية أو بلدة أو فئة من المسلمين. فهذه هي القاعدة التي يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار. ثم إنّ الفقهاء جميعاً تناولوا هذه المسألة بالحكم ذاته والقيود ذاتها، دونما أيّ فرق أو اختلاف، سواء اعتبرت المسألة داخلة في قواعد التعارض والترجيح أو في قواعد الاستصلاح. فهل ينطبق ما يجري اليوم على أيدي بعض الإسلاميين من نشر أسباب الذعر والفعل بين البرآء الآمنين، على مثال التترّس وقاعدته العلمية؟».

ويستنتج البوطي أخيراً أنّ «الواقع الذي يمارسه هؤلاء الناس هو

إرباك الحكام المسلمين بتعريض المسلمين البُرَآء للقتل، بقطع النظر عن النتائج التي لا يمكن إلاّ أن تكون لصالح غير المسلمين. ومثال التترّس يفترض فيه أن يكون الضرر الذي سيحيق بالمسلمين، بسبب الإمساك عن إيذاء المسلمين الذين يتترّس بهم الأعداء، ضرراً كلياً عاماً، لا ينحصر في فئة أو بلدة. والواقع الذي يمارسه هؤلاء الناس بتعريض البرآء للقتل، هو الذي يتسبّب عنه الضرر الذي لا بدّ أن يحيق بجماعة المسلمين، إن بشكل كلّي أو جزئي. على حين أنهم لو أمسكوا عن تعريض إخوانهم هؤلاء للقتل، لابتعد بذلك الخطر والفساد عن المجتمع الإسلامي وجماعة المسلمين. ومعنى هذا أنّ الشرط الذي لا بدّ من وجوده في مثال التترس، يوجد نقيضه في الواقع الذي نعانيه ونعالجه هنا. إذن، فمسألة التترّس هذه لا علاقة لها قط بالواقع الذي يجري على أيدي بعض الإسلاميين اليوم، وليس بينهما، أي شَبَه يقضي القياس، بل بينهما من التخالف ما يكاد يصل إلى درجة التناقض»[1].

5 ـ قضيّة فلسطين

ووضع البوطي تحرير فلسطين على رأس أولويات الأمة، فنَقَض الفتاوى التي تبرّر التخاذل أو تحرّم العمليات الاستشهادية أو تدعو إلى الخروج من فلسطين المحتلة باعتبارها دار حرب، أو التي تجيز الصلح مع العدو وتطبيع العلاقات معه، وقال: «مهما امتدّ للسياسة العالميّة اليوم سلطانٌ على عالمنا العربي والإسلامي، ومهما كان من نتائج هذه السياسة العالميّة المفروضة على طريق إنهاء مشكلة الحق الفلسطيني، فإنّ حكم الإسلام فيها ينبغي أن يظل ماثلاً في الأذهان

(1) المصدر نفسه.

ومسطّراً في الوثائق، بل مردّداً في الألسن في كل المناسبات، بقطع النظر عن مدى إمكانية تنفيذه؛ وذلك لأنّ الظروف السياسيّة في تبدّل دائم، أما قرار الإسلام وحكمه فقد استقرّ راسخاً، يخاطب به الله الأجيال المتلاحقة. لذا كان حقاً علينا أن نثبّت حكمه واضحاً ناصعاً، على الرغم من زحمة الأحداث الجارية من حولنا، والخطط المرسومة المتربصة بنا»[1]. وفي هذا السياق، يؤكد البوطي على حرمة استسلام المسلمين للعدوان المتمثل في اغتصاب أرض أو حق، فهذا الحكم المتفق عليه عند جمهور الفقهاء، صريح في أنه لا يجوز إبرام صلح بين المسلمين وأعدائهم، الذين وطئوا ديار الإسلام غصباً وعدواناً ما دام الغصب مستمراً[2].

وحول ضرورة المقاومة في استرجاع الحقوق، رأى البوطي أنّ المقاومة هي الوجه الثاني للعدالة، والعدالة ـ حسب رأيه ـ تحمل معنيين: المعنى الأول إيجابي، يتمثل في تنفيذ القوانين التي تضمن حقوق الإنسان، والمعنى الثاني سلبي، وهو مقاومة كل من يريد أن يعبث بهذه القوانين. والعدالة، هي المبدأ الذي تجتمع عليه الأسرة الإنسانيّة جمعاء، وستستمرّ مجتمعة إلى أن يرث الله الأرض وما عليها. فكلُّ شيء خاضع للتطوّر إلا العدالة، وأيّ تطوّر لها يعني القضاء عليها. من هنا، فإنّ المقاومة هي جزء لا يتجزّأ من العدالة. ولذلك، فإنّ العرب والمسلمين ـ كما يرى البوطي ـ أمام مشكلة، وهذه المشكلة لا تتمثّل في تقدّم الإعلام الغربي والصهيوني على الإعلام العربي كما يدّعي البعض، بل المشكلة في كوننا نسينا نحن ـ المسلمين ـ القاعدة القدسية التي تدعو إلى تحكيم سُلّم الأولويات.

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص223.

(2) المصدر نفسه، ص232.

والمقاومة تقع في قائمة هذا السُّلّم، رافضاً لجميع المقولات التي تشير إلى أنّ المقاومة تغذّي مذهبتها، أو أنها لإذكاء الروح المذهبية، وأنّ هدف المقاومة ليس فلسطين أو لبنان، وإنما هما بوابة للسيطرة على العالم العربي. وختم الدكتور البوطي: بالإشارة إلى وقوف الشارع الغربي مع القضيّة الفلسطينية، ومع الشعب العربي، وقضاياه بشكل عام، وهذا موقف إيجابي ونبيل، إلا أنّ افتراق الأمة حول المقاومة هو الذي أدّى إلى ضعف تفاعل الغربيين معها مؤكداً على أهميّة الجهاد استناداً إلى الحديث النبوي: «الجهاد واجب خلف كل أمير»[1].

أ ـ فتاوى التخاذل:

ويقرّر البوطي مشروعية العمليات الاستشهادية في فلسطين المحتلة، إذا كان قصد القائم بها نكاية بالأعداء وليس إزهاق روحه، فإذا قصد إزهاق روحه كان منتحراً وليس شهيداً. فيجب عليه أن ينوي النكاية بالأعداء لا الموت، فإنّ الله قد ينجّيه ولو بخارق للعادة. ثم ضرب لذلك مثالاً فقال: هناك رجل يقول قد مللْتُ الحياة فأنا مُقْدِمٌ على عمليّة فهذا يكون منتحراً، وآخر يقول أنا مُقْدِمٌ على الجهاد في سبيل الله وضرب العدو، فإن متُّ فهذا حسن، وان لم أَمُتْ فهذا أحسن، فهذا يكون شهيداً إن شاء الله. بل إنّ هذا العمل من الإيثار، ويؤيد هذا القول الإمام الشاطبي[2].

---

(1) ندوة بدعوة من دار الفكر، عقدت في دمشق بمناسبة إعلان القدس عاصمة ثقافيّة للعالم العربي.

(2) نواف التكروري، **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**، رسالة ماجستير1997،م، كلية الشريعة جامعة دمشق، ص86 ـ 87.

وفي هذا المجال، ردّ الدكتور البوطي[1] على مزاعم المُفتين المثبّطين، الذين لا يرون في ما يقوم به «حزب الله» جهاداً، من أمثال الشيخ عبد الله بن جبرين، والشيخ ناصر العمر، مقدّمين أدلة محجوجة لا يمكنها أن تهدأ في بال عاقل، مؤكّداً أنّ ما يقوم به «حزب الله» جهادٌ يدخل في إطار الفرض العيني؛ لأنّ دولةً مُغتصبة دخلت أرض المسلمين، معتبراً أنّ الهبوب في وجه العدو من الضروريات التي تأتي بعدها الحاجيات في المرتبة ثم التحسينيات أخيراً، قائلاً: «إنه إذا تعارضت الضروريات مع الحاجيات سقطت الحاجيات، وإنّ تطهير أرض المسلمين من العدو الغاشم الجاثم على صدرها وصدرنا من أوجب الواجبات». أما هذه الفتاوى المُغْرِضة فهي من اختصاص من جعلوا الإسلام ـ على حدّ قوله ـ «مطية ذلولاً لأغراض سياسية»، ليزفّ بعد ذلك بشرى للمسلمين من أنّ العالم بدأ يفهم إسرائيل، وهو عن قريب سيكرهها وسيكره من يقف وراءها، كما توجه للإسرائيليين في ختام كلامه مبيناً بأننا لسنا متوحشين إلى الحدّ الذي سنلقي بهم في البحر، بل هذه الأوطان ليست لهم وعليهم أن يتركوها آجلاً أم عاجلاً، وختمها بقوله الصريح: «أيها الإسرائيليون إنّ حكامكم قرروا أن يضحّوا بحياتكم من أجل أوهام سياسية، ويا عجباً لأمريكا تريد أن تجعل منكم قرابين من أجل أن يبيضّ وجهها في هذه الحرب».

كما ردّ بقوة على فتوى شهيرة للشيخ ناصر الدين الألباني، أحد أبرز رموز التيار السلفي في سوريا، رأى فيها أنّ على المسلمين الموجودين في فلسطين المحتلة أن يخرجوا جميعاً منها، بعدما أضحت دار حرب باحتلال الإسرائيليين لها؛ فقد اعتبرها البوطي في

(1) حديث مطول على التلفزيون السوري في آب (أغسطس) 2006.

غاية البعد عن أحكام الشريعة، وفي أقصى التناقض مع مبادئ الدين وقواعده، وصاحبها مخالف للإجماع الشرعي الذي لا علم له به، بل وصفه بالشيخ المشبوه؛ لأنه أصدر الفتوى مع نشوب الانتفاضة، وظهور حركة حماس متسائلاً عن سر احتفاظه بهذه الفتوى إلى أن بدأت إسرائيل تنزعج من الخسائر التي يلحقها بهم المقاومون الفلسطينيون. فدار الإسلام تظل حكماً دار إسلام إلى يوم القيامة، مهما عاث الكافر أو العدو فيها فساداً، وعلى المسلمين أن يتحمّلوا مسؤولية تطهيرها من العبث والعدوان، وحتى على قول الإمام أبي حنيفة الذي يقول بإمكان رجوع دار الإسلام إلى دار حرب، فإنه قد اشترط أن تزول منها شعائر الإسلام، وأن تقوم مكانها شعائر الكفر، وأن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمّي بالأمان الإسلامي الأول، وأن تكون متاخمة لدار كفر أو حرب، وهذه الشروط الثلاثة غير متوافرة في فلسطين المحتلة، فشعائر الإسلام باقية مستعلنة، والمسلمون فيها يتمتّعون بالأمان الإسلامي الأول، وليس ثمة دار كفر وحرب تتاخم الأرض المحتلة اليوم[1]. وإنّ فلسطين تظلّ في حكم الشريعة الإسلاميّة دار إسلام مهما عاث فيها اليهود فساداً، ومهما ضربوا لأنفسهم جذوراً فيها. وعلى هذا الحكم يترتب وجوب الجهاد على سائر المسلمين ابتغاء إعادتها إلى حظيرة الإسلام وحِماه، إذ لو عادت باحتلال الأعداء لها، دار حرب أو دار كفر، إذن لما وجب على المسلمين القيام بأيّ محاولة لتطهيرها واستعادتها[2]. ويقول البوطي: إنّ فتوى الألباني لو كانت موجودة أيام كان السوريون والجزائريون والمصريون والليبيون يجاهدون في أوطانهم في سبيل تطهيرها من المستعمرين، إذن لكان على جميع أولئك المسلمين أن

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، هامش رقم (1)، ص238 ـ 239.

(2) المصدر نفسه، ص238.

يرحلوا عن بلادهم التي أصبحت بوصفها دار كفر ملكاً لأعدائهم[1].

ب ـ الصلح والتطبيع:

ثم يتناول البوطي مسألة الصلح مع إسرائيل، فيرى أولاً أنّ الله يدعو عباده المؤمنين أن يقيموا علاقاتهم بعضهم مع بعض على أساس من البر والسلم، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱدْخُلُواْ فِى ٱلسِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيْطَٰنِ ۚ إِنَّهُۥ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾[2]، ويقول: «إنّ من الأهميّة بمكان أن لا ننسى الفرق الكبير بين السلام والاستسلام. لقد بات من المعروف أنّ هناك من يغرينا بالسلام ويتحدث عن أهميته ومدى الحاجة إليه، وهو إنما يخطّط لتغييب السلام وإحلال الاستسلام محله. فالسلام بين الشعوب، بل بين أفراد الأسرة الإنسانية، إنما يعني الألفة التي تشيع في ما بينهم، فيتواصلون بدافع من تبادل الخدمات والقدرات المتنوّعة في ما بينهم، دون إجحاف أو بغي من فئة منهم على أخرى، أما الاستسلام فهو نتيجة لمكيدة يخطّطها القوي متربّصاً بها الضعيف، مستغلاً عجزه وضعفه. فإذا تمّت الخطة وتحقّقت الغاية كان على الضعيف أن يرضى بالمصير الذي سيق إليه، وأن يتجاهل حقوقه التي جُرِّدت منه. فإن هو أبى وراح يتوثب للمطالبة بحقه مستنجداً بمن يطمع في عونه وإنصافه، غدا بذلك عدواً للسلام، مجنّداً لحساب الإرهاب»[3].

وأوضح البوطي حكم الشريعة، في ما سُمّي صلح كمب

(1) المصدر نفسه، هامش رقم (1) ص239.

(2) سورة البقرة: الآية 208.

(3) البوطي، **السّلم في الإسلام مصدره وضماناته**، مصدر سابق.

ديفيد[1]، حيث أبان بطلان هذا الصلح في ميزان الشريعة باتفاق أئمة المسلمين وعلمائهم، وذكّر بتحذير رسول الله (ص) من الإقدام على هذه التهلكة باسم السلم أو الصلح؛ إذ من شأنها تأليب العرب والمسلمين بعضهم على بعض، وتمزيق بقايا تضامنهم بين المعارضة والتأييد، وهو ما حذّر منه رسول الله (ص) في الوثيقة التي كانت بمثابة أول دستور سار عليه المجتمع الإسلامي في المدينة المنورة: «وإن سلم المؤمنين واحدة، لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال، في سبيل الله، إلا على سواء وعدل بينهم»، ومعنى هذا أنه لا يجوز لدولة إسلاميّة أن تصالح عدواً إلا بعد أن تجتمع كلمة المسلمين جميعاً على هذا الصلح. وفي القرآن آيتان قد تبدوان متناقضتين ولكن بينهما منتهى الانسجام، في إحدى الآيتين يقول الله عزّ وجلّ: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ﴾[2] وفي الآية الأخرى يقول: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[3]، فعندما يقول: فلا تهنوا وتدعوا إلى السلم؛ أي لا تكونوا ضعفاء بحيث يدعوكم الضعف إلى أن تطرقوا باب السلم وعدوّكم يقف في المرتبة الأعلى، ذلك لأنّ هذا السلم لن يكون محقّقاً للعدالة التي ينبغي أن نتفيّأ ظلالها. وفي الآية الأخرى يقول: فإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله، ولن يطرق العدو باب السلم إلا بعد أن يكون هو المهين ويكون المسلمون هم الأقوياء[4].

ويوضح البوطي أنّ الحكم المتفق عليه عند جمهور الفقهاء،

---

(1) أصدر كتيّباً تحت عنوان: **«السبيل الوحيد في زحمة الأحداث الجارية»**.

(2) سورة محمد: الآية 35.

(3) سورة الأنفال: الآية 61.

(4) جواب البوطي في حفل تكريمه في اثنينية الشيخ عبد المقصود خوجة، في السعودية، في 15/ 8/ 1418هـ الموافق 15/ 12/ 1997م.

صريحٌ في عدم جواز إبرام صلحٍ بين المسلمين وأعدائهم، الذين وطئوا ديار الإسلام غصباً وعدواناً، ما دام كلّ من الغصب والعدوان مستمراً. وليس للمسلمين أن يستسلموا لهم باسم الجنوح إلى السلم إلّا أن يحاط بهم، إذ تتقلّص عندئذٍ موجبات التكليف. لكن لا يكون الصلح إلا بشرطين:

الأول: أن لا يتولى عقد الصلح إلّا إمامُ المسلمين، وإنما يمثّل اليوم جميع حكام الدول العربية، بل جميع حكام المسلمين، فلا يتمّ صلح شرعي إلا باتفاقهم جميعاً، وهذا الشرط غير متوافر كما هو معلوم.

والثاني: أن لا يبدر منهم أيّ عدوان على أحد من المسلمين، بعد التوقيع على صك الصلح أو المعاهدة، فإن وقع منهم عدوان مهما كان نوعه، ومهما كانت تبعية ذاك الذي وقع العدوان عليه، أُلغيت المعاهدة وفُسخ الصلح[1].

وبشأن تطبيع العلاقات مع دولة اليهود في فلسطين، فقد تمّ إجماع المسلمين على أنه تحرم على المسلمين موالاة العدو الإسرائيلي، ومدّ يد أيّ نوع من التعاون معهم، بما في ذلك إقامة العلاقات الدبلوماسية، ويقول البوطي: «ولم أجد في ما قرّره علماء المسلمين منذ صدر الإسلام في باب الجهاد أيّ خرقٍ لهذا الإجماع، وكيف يجرؤ مسلم عالم بكتاب الله عزّ وجلّ على خرق ما بيّنه المحكَم القاطع. وعليه، فقد تمّ إجماع المسلمين على أنه يجب على كل مسلم تقديم العون الممكن لإخوانهم، الذين يقعون في أيِّ نوع من أنواع الضيم ولا سيما ذاك الذي يتمثل في اعتداء أعداء الله على حياتهم وأوطانهم وسائر حقوقهم. وهذا يعني أنه يجب على

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص232، 236.

المسلمين جميعاً اليوم العمل بكل السبل الممكنة على ردّ غائلة العدوان الهمجي الضّاري الذي يمارسه الطغيان الإسرائيلي، دون توقف، على إخواننا في غزة. كما يجب عليهم العمل على رفع الحصار المضروب عليهم وفتحُ سائر المعابر المغلقة في وجوههم، ولا سيما معبر رفح الذي هو السبيل الطبيعي الموجود بينهم وبين إخوانهم في مصر، وإنّ تجاهل بعض المسلمين لهذا الواجب الإلٰهيّ الذي يصرّح به كتاب الله عزّ وجلّ، وإصرار أولئك الذين يتحدّونه ويقرّرون المضي في مخالفته تقرّباً من الطغاة ـ الذين أعلنوا الحرب على الله وعلى عباده المؤمنين ـ ينذر بغضب ربانيٍّ وشيك، وصدق الله القائل: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1][2].

6 ـ المرأة

وفي المجال التربوي الاجتماعي، ردّ البوطي على من زعم أنّ الإسلام فاوت في حق من حقوق الإنسانيّة بين الرجل والمرأة، وأنه جعل من صنف الذكورة والأنوثة سبباً لهضم حقوق أحد النوعين، فقال: إنّ الحقوق الإنسانيّة كلها تتجّمع في الحقوق الكلية التالية:

1 ـ حق الحياة.

2 ـ حق الأهلية.

3 ـ حق الحرية، ومن ضمنها ما يسمى بالحقوق الاجتماعية.

---

(1) سورة النور: الآية 63.

(2) جواب البوطي في حفل تكريمه في اثنينية الشيخ عبد المقصود خوجة، في السعودية، في 15/ 8/ 1418هـ الموافق 15/ 12/ 1997م.

وتتفرّع عن كلٍّ من هذه الكليات الثلاثة، حقوق كثيرة. ولدى الرجوع إلى موقف الشريعة من هذه الحقوق وفروعها، وإلى معرفة مدى اهتمامها بها ورعايتها لها، نجد أنّه ليس للذكورة أو الأنوثة ـ من حيث هي ـ أي مدخل إلى الاهتمام أو الاستخفاف بشيء من هذه الحقوق، وإنما الذي يتحكّم بالأمر، ما تقرّره هذه الشريعة من ضرورة التنسيق بين الحقوق والواجبات، وبين الوظائف والصلاحيات، باستثناء حق واحد فقط، لم يثبته الشارع الحكيم للمرأة، ألا وهو حق رئاسة الدولة.

أ ـ حقوق وظروف:

فالرواسب المستقرّة والمتكاثرة في أذهان كثير من الناس، توهمهم أنّ الشريعة الإسلاميّة ميّزت بين الرجل والمرأة في الحقوق لعاملي الذكورة والأنوثة ذاتهما. فسَمتْ بالرجل إلى مزيد من الحقوق مكّنته من التمتع بها، وهبطت بالمرأة إلى مستوى من الدُّون وحرمتها من بعض تلك الحقوق. ويجعل هؤلاء الجُهّال من قول الله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾[1] قاعدة مطّردة نافذة في حال كل رجل وامرأة يلتقيان على قسمة ميراث، بل ربما جعلوا من هذا الجزء من آية في كتاب الله تعالى، ساحة تفكّه وتندّر، في ما تقرره الشريعة الإسلاميّة طِبْق وهمهم، من أنّ الرجل يفوز دائماً بضعف ما تفوز به المرأة من حقوق. لكنّ الآية تبدأ بقول الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوْلَٰدِكُمْۖ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِۚ﴾[2] وهذا الحكم في حقّ الولدين أو الأولاد، أما الورثة الآخرون، ذكوراً وإناثاً، فلهم أحكامهم الواضحة الخاصة بكل منهم. ونصيب الذكور والإناث واحد في أكثر

---

(1) سورة النساء: الآية 11.

(2) سورة النساء: الآية 11.

الحالات، وربما زاد نصيب الأنثى على نصيب الذكر في بعض الأحيان. وإذاً فقد تبين أنّ قول الله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ﴾ ليس قاعدة عامة، بل هي قيد للحالة التي ذكرها الله تعالى، أي الحالة التي يعصّب فيها الوارثُ الذَّكَرُ أختَه.

وأما الشهادة ـ حسب البوطي ـ فقد كانت هي الأخرى دليلاً آخر على ظاهرة اللامساواة بين الرجل والمرأة، وأساس ذلك عندهم قول الله تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ...﴾[1] في حين أنّ الشروط التي تراعى في الشهادة، ليست عائدة إلى وصف الذكورة أو الأنوثة في الشاهد، ولكنها عائدة في مجموعها إلى أمرين اثنين:

أولهما: عدالة الشاهد وضبطه.

ثانيهما: أن تكون بين الشاهد والواقعة التي يشهد بها صلة تجعله مؤهلاً للدراية بها والشهادة فيها. فشهادة من خُدشت عدالته، أو لم يثبت كامل وعيه وضبطه، لا تُقبل، رجلاً كان الشاهد أو امرأة. كذلك لا بدّ من أن يتحقق القدر الذي لا بدّ منه من الانسجام بين شخص الشاهد والواقعة التي يشهد فيها، وإلّا ردّت الشهادة رجلاً كان الشاهد أو امرأة. وإن تفاوتت العلاقة بين المسألة التي تحتاج إلى شهادة وأشخاص المتقدمين للشهادة، كانت الأولوية لشهادة من هو أكثر صلة بهذه المسألة وتعاملاً معها. وانطلاقاً من هذه القاعدة، فإنّ الشارع يرفض شهادة المرأة على وصف جناية ما وكيفية ارتكاب الجاني لها، إذ إنّ تعامل المرأة مع الجرائم وجنايات القتل ونحوها، يكاد يكون من شدّة الندرة معدوماً، والأرجح أنها إن صادفت عمليّة سطو من هذا القبيل، فستفرّ من هذا المشهد بكل ما

---

(1) سورة البقرة: الآية 282.

تملك. وعلى العكس من ذلك شهادة المرأة من أمور الرضاع والحضانة والنسب، فإنّ الأولوية فيها لشهادة المرأة، إذ هي أكثر اتصالاً بهذه الأمور من الرجل، بل ذهب الشعبيّ إلى أن هذه الأمور مما لا يصح فيها إلا شهادة النساء.

ويوجز البوطي أنّ التكليف الذي يحول دون ممارسة المكلّف لحريته في التصرّف، لا تظهر قيمته وآثاره إلا في الحياة الآخرة، أما في الدار الدنيا، فإنّ السبيل أمام المكلف تظل مفتّحة، فهو يتمكّن من فعل ما يشاء ومن التصرّف على النحو الذي يريد، على الرغم من أنّ سمة التكليف تظلّ تلاحقه، فهو بهذا المعنى وضمن هذا النطاق يملك حريته، إذ هو متمكّن من التصرّف في فجاج هذه الحياة الدنيا، على النحو الذي يريد. وعلى هذا، كما يقول البوطي فإنّ علاقة الإنسان بالحرية الداخليّة مع ذاته، وبالحرية الخارجيّة مع مجتمعه، تنطبق على كل من الرجل والمرأة على السواء، فلا مدخل للرجولة بحدّ ذاتها، ولا للأنوثة بحدّ ذاتها في جوهر الحرية، أو نسبة تمتّع الإنسان بها. وإنّ الأعمال المشروعة التي أباحها الله تعالى للرجال، هي ذاتها التي أباحها الله للنساء، والأعمال التي حرّمها الله تعالى على الرجال هي ذاتها التي حرّمها الله على النساء، غير أنّ الله تعالى ألزم الرجال بآداب سلوكيّة واجتماعيّة، فاقتضى ذلك أن تكون أعمالهم التي يمارسونها خاضعة لتلك الضوابط والآداب، وألزم النساء أيضاً بآداب سلوكيّة واجتماعيّة، فكان عليهنّ أن لا يخرجْنَ في أعمالهن التي يمارسْنها على شيء من تلك الأحكام والآداب.

وعلى سبيل المثال: ألزم الله المرأة التقيّد بمظاهر الحشمة، وحرّم عليها الخلوة بالرجال الأجانب كما حرّم على الرجال ذلك، إذاً فلا يجوز لكل منهما ممارسة الأعمال التي قد تفضي إلى الخلوة

المحرمة، دون تفريق، كما لا يجوز للمرأة أن تباشر من الأعمال ما يضطرها إلى الخروج عن حشمتها التي أمرها الله بها. فإذا التزم كل من الرجل والمرأة بالآداب المطلوبة من كل منهما، فإنّ للمرأة ـ كما للرجل ـ أن تباشر أي عمل من الأعمال المباحة بحد ذاتها، من صناعة أو زراعة أو تجارة أو وظيفة أو غيرها. غير أنّ هذه الأعمال، إذا تزاحمت بحكم تكاثر المتطلّبات الأسريّة والاجتماعيّة والثقافيّة مثلاً فلا مناص عندئذٍ من اتّباع ما يقتضيه سُلّم الأولويات في تقديم الأهمّ على المهم. فالوقت لا يسعف المرأة مثلاً في النهوض بسائر المهام التي تلاحقها، من الانصراف إلى رعاية بيتها وتربية أولادها، مع قيامها بالوظائف الاجتماعيّة الأخرى، وكلها مفيدة ومشروعة لها في الأصل.

ب ـ دور سياسي:

ويرى البوطي أنّ الدور السياسيّ للمرأة في الإسلام، كأن تكون من ضمن الممثّلين للأمة أو الشعب في مجالس الشورى، يأتي قياساً على بيعة الرسول (ص). فمن المعلوم أنّ البيعة كانت عملاً سياسياً وليس دينياً مجرّداً، إذ إنّ الذين دخلوا الإسلام يوم فتح مكة، إنما تمّ إسلامهم بإعلانهم عن عقيدتهم الإسلاميّة واستسلامهم لأركان الإسلام، وإنما كان وجه الحاجة إلى المبايعة ضرورة إعلانهم عن الانقياد للسلطة السياسيّة التي يتمتع بها رسول الله (ص)، وقد بايعت المرأة كما بايع الرجل. إذا تبين هذا، فإنّ القول ذاته يَرِد في مبايعة أو انتخاب المرأة لأعضاء مجلس الشورى، ذلك لأنّ ضابط الحكم ومصدره واحد في الحالتين.

ويعتبر البوطي أنه بقطع النظر عن الأساليب التي تطوّرت إليها هذه المجالس، فإنّ مبدأ اعتماد الدولة على الشورى واجب شرعي

يدخل في جوهر الدين وأساسه. وهذا واحد من الأحكام التي يتلاقى فيها الواجب مع الحق فحكم الشورى يتضمن الوجوب في الخطاب الموجّه إلى الحاكم، ويتضمن حقاً مقرّراً في الخطاب الموجّه إلى الأمة. ونظراً إلى أنّ الأمة، أو الرعية، تتألف دائماً من شطري الرجال والنساء، فإنّ حق الشورى مستقرٌّ لهذين الشطرين معاً. وإنّ المرأة التي تكون أهلاً من حيث الخبرة والاختصاص، لأيٍّ من هذه الوظائف، والتي تكون مستعدة لأن تضبط نفسها وسلوكها بالضوابط الدينيّة التي أمر بها الله عزّ وجلّ، فليس في الشرع ما يمنع من ممارستها لتلك الوظيفة. وإنّ الحظر الذي نطق به رسول الله (ص) هو ذاك الذي تضمنه قوله: «لن يفلح قوم ولَّوْا أمورهم امرأة»، وقد اتفق العلماء على أنّ المراد بتولية الأمر إمامة الأمة أو رئاسة الدولة، إذ هو قال ذلك بمعرض الحديث عن بوران التي نُصِّبت ملكة في الإمبراطورية الفارسية. لكن تبقى الوظائف والمهام السياسيّة التي هي دون ذلك، مسكوتاً عنها، وقد علمنا أنّ الأصل في الأشياء كلها الإباحة، حتى يَرِد ما يخالف ذلك الأصل من الحظر. فرئاسة الدولة؛ في هذا المجتمع وظيفة دينيّة وقيادة إرشادية قبل أن تكون مهمة سياسيّة اجتماعية، ومن المعلوم أنّ ظروف المرأة تعوقها عن النهوض بكثير من جوانب هذه الوظيفة في شطرها الديني والإرشادي. وهذا يعني أنّ سائر الأنشطة السياسيّة التي قد تمارسها المرأة، مما هو دون رئاسة الدولة، داخلٌ في عموم حكم الإباحة، بالشرطين المذكورَيْن آنفاً: أي الخبرة والاختصاص، والتقيّد بأوامر الدين وضوابطه وآدابه من حيث المظهر والسلوك. والواقع أنّ أياً من هذه الوظائف، لا يعوق المرأة عن الانضباط بأوامر ربها، وإنما المجتمع بنُظُمه وعاداته السيئّة التي آل إليها، هو الذي يضغط على المرأة، ويزجّها في تيار التخلي عن ضوابط دين الله وأحكامه.

ج - جامع مشترك:

ويخلص البوطي إلى أنّه لا بدّ من تلاقي الرجل والمرأة على جامع مشترك، من العمل الفكري والعلمي والاجتماعي للنهوض بالأمة، وتحقيق أسباب تقدمها الحضاري، على أن لا يبدو للرجل منها، في هذا الملتقى إلا ما يبرز منها مظهر الجامع المشترك بينهما. فإن أظهرت منها الجانب الآخر الذي تتميّز به وهو جانب الأنوثة والإغراء، بشكل متكلّف وبارز، فلا بدّ أن يُنسيه هذا الجانب منها، ذلك الجامع المشترك بينهما، وعندئذٍ لا يلتفت منها إن تكلمتْ أو شاركتْ بكل الجهود العلمية والثقافية المختلفة، إلا إلى ما يبدو له منها من جاذبات الأنوثة والإغراء. وفي هذا من الازدراء لشخصيتها العلمية والثقافية والفكرية ما لا يغيب عن بال أي عاقل. وإنّ الحجاب الذي شرعه الله لها، إنما هداها إليه لتنجو بذلك من هذا الازدراء الذي يبدّد مزاياها العلمية والفكرية والاجتماعية، في ضرام النظرات الغريزية المتجهة إليها من الرجال، ومن ثم لتمارس مع الرجل شركة حقيقيّة في إقامة مجتمع حضاري سليم. فإذا وجدت المرأة مع الرجل في لقاء آخر ليمارس كلٌّ منهما حقه في المتعة، تحت مظلّة تعاقد شرعي مقدّس على تبادل مقوّمات هذه السعادة، فإنّ دور الحجاب ينطوي عندئذ، ويدعوها الشارع عندئذٍ إلى أن تبرز من مظاهر أنوثتها، كلّ ما يكون عوناً على تحقيق مزيد من السعادة في حياتها[1].

---

(1) البوطي، بحث مقدّم إلى مؤتمر كلية الشريعة والدراسات الإسلاميّة التاسع في جامعة الكويت حول إشكالية المرأة المعاصرة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة المنعقد في 17 ـ 21/ 3/ 2001، موقع البوطي الإلكتروني.

7 ـ القومية

وتناول البوطي مسألة القوميّة العربيّة والكرديّة خاصة، ففنّدها من نواحٍ تاريخيّة وسياسيّة ودينيّة، وقال: «كتبتْ أقلام كثيرة عن القوميّة العربية، تفلسفها وتحلّلها، وتلبسها لَبوس العلم والعمق، وتضفي عليها قداسة العقيدة والدّين، وترفعها فوق كل شيء؛ لكنها لم تستطع أن تصبح ديناً جديداً، تقدّم لأهلها ما يقدِّمه الدِّين، من الوحدة والحب والتضامن. وإنما استطاعت أن تحييَ دفين القوميات الصغيرة الأخرى في صدور أربابها؛ فإذا بالقوميات تتناطح، وإذا بهيبة الفلسفة التحريرية تنحسر عنها، وهي تردّد قول الله عزّ وجلّ: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1]».

أ ـ الصهيونية والقومية:

ويرى البوطي أنّ الوقت حان لأن نلتفت إلى الوراء، لنكشف حقائق عن تاريخ نشأة القومية، لطالما ظلّت أيدٍ سوداء ممتدة فوقها في سكون وصمت، كي لا تقع عليها أعين الناظرين، فيؤمنوا بها. فمقدمة نشأة القوميّة في عالمنا الإسلامي، تبدأ مع بدء التجمع الصهيوني وسعيه ابتغاء استلاب فلسطين. فقد كانت الخلافة الإسلاميّة إذ ذاك تطوّق معظم بلاد الإسلام ـ وفلسطين قلبٌ فيها ـ بطوق متين، على ما كانت تعانيه الخلافة حينئذٍ من ضعف وتأخّر. وكان المحور الذي استقطب من حوله هذا التجمع الصهيوني، هو المحفل الماسوني، الذي تأسّس في أواخر عهد الدولة العثمانية، باسم محفل الشرق العثماني. فقد كان هذا المحفل مكوَّناً من كبار

---

(1) سورة فصلت: الآية: 53.

أغنياء اليهود ورؤوسهم، وكانت مدينة «سولانيك» مركزاً رسمياً له، وهي المدينة التي ترعرعت في أحضانها جماعة اليهود المرتدين (الدونمة). وبدأت أول محاولات اليهود المباشرة للاستيلاء على فلسطين، بدخول الثري الماسوني «قرصّو» على السلطان عبد الحميد، بواسطة مرافقه، عارف بك. فقد قال له إذ ذاك بالحرف الواحد: «إنني قادم مندوباً عن الجماعة الماسونية لرجاء جلالتكم بأن تقبلوا خمسة ملايين ليرة ذهبية، هدية لخزينتكم الخاصة، ومائة مليون كقرض لخزينة الدولة بلا فائدة، على أن تسمحوا لنا ببعض الامتيازات في فلسطين». فما هو إلّا أن اربدّ وجه السلطان، والتفت إلى مرافقه الذي دخل بواسطته قائلاً: «أفما كنت تعلم ما يريد هذا الخنزير»؟ ثم نظر إلى قرصو، وصاح في وجهه: «أخرج من وجهي يا سافل». فخرج من عنده قاصداً إيطاليا، ومن هناك أرسل إلى السلطان عبد الحميد البرقية التالية، التي لا تزال صورتها محفوظة بالزنكوغراف في كثير من كتب التاريخ التركية: «أنت رفضتَ عرضنا، ولكن هذا الرفض سيكلّفك أنت شخصياً، ويكلّف مملكتك كثيراً». وفي هذه الأثناء، قابله زعيم صهيوني آخر، هو «هرتزل» برفقة الحاخام «موسى ليفي» وراح يرجوه في تزلُّف أن يبيع أراضي فلسطين بالثمن الذي يريد، فقال له السلطان عبد الحميد بالنص: «إنّ هذه الأراضي قد امتلكها المسلمون بالدماء، وهي لا تباع إلا بالثمن نفسه». وهكذا يئست الصهيونية، وماسونيتها، من إمكان إغراء الخلافة الإسلاميّة ببيع فلسطين أو التنازل عنها، مهما كان الأجر والثمن، فراحت تسلك إلى ذلك سبيلاً آخر، مستعينة بالخبث البريطاني. وكان الهدفُ القضاءَ على الخلافة التي تشكل الطوق الحديدي المحيط بفلسطين، وذلك على حدّ ما اعترف به «حاييم وايزمن» نفسُه في مذكراته. أما الطريقة التي اتُبعت لذلك فهي ما

قامت به جماعة الماسونية من إشاعة أنّ السلطان عبد الحميد قد اتفق مع العرب على مؤامرة، يراد منها الكيد للشعب التركي والقضاء على العنصرية التركية، وأنّ الدعوة إلى الجامعة الإسلاميّة، ليست إلا غطاءً دينياً لستر هذه المؤامرة، وأوحت إلى أحد الكتاب الملاحدة، وهو «ضياء كوك آلب» مع زمرة من أتباعه، بفكرة إيقاظ القوميّة الطورانية وفلسفتها والدعوة لها والغلو في تمجيدها، فاستجابوا لذلك، وراحوا يبشّرون بالدين الجديد، ويملؤون من حديثه أدمغة الشباب والطلاب، مستعينين على ذلك بترداد ما أشاعته فلول الماسونية عن الجامعة الإسلاميّة وما وراءها. وما هي إلا فترة، حتى استطاعوا أن ينبّهوا مِن حولهم الأذهان، وأن يفتحوا لدعوتهم بعض القلوب، وأن يجمعوا لها بعض الشبان الأغرار. وسرعان ما تألفت من مجموعة هؤلاء الداعين والمستجيبين، جمعيةٌ أسْمَتْ نفسها «جمعية الاتحاد والترقي»، وهي التي ثارت على السلطان عبد الحميد، واستطاعت إزاحته عن الحكم. وهي جمعية يهودية ماسونية، بذلت كل جهدها في سبيل تقويض الخلافة، واستعانت على ذلك بحمل سلاح القومية الطورانية. غير أنّ سلاح القومية التركية لم يكن هو وحده أمل اليهود في القضاء على حصن الخلافة، وإنما استعملوه ليكون باباً ومنطلقاً لأعاصير الفتنة والقوميات المتعارضة فوق الصعيد الإسلامي الواحد، كي تقوم هي نفسها بعملية الثورة والانفجار الذي يودي بالخلافة ويكسر طوقها المحيط من حولها. هكذا أفهم وزيرُ المستعمرات البريطاني كبارَ قادة الصهيونية، وهكذا خطّط لهم. سمع العرب هنا باسم القومية التركية تهتف بها حناجر الأتراك الذين كانوا إلى الأمس لا يعرفون غير الإسلام ولا يهتفون بغير الجامعة الإسلاميّة، ولا يميّزون رعاياهم في الهويات إلا بالإسلام، فعجبوا.. ثم تأمّلوا وفكروا.. وإذا بهم يقولون بدورهم:

ولكننا نحن عرب، وهل القومية التركية أولى بتمثيل الدولة الإسلاميّة من القومية العربية، متى كان الأمر كذلك؟ قال العرب هذا الكلام بوحي من ردّة الفعل التي طفحت بها نفوسهم، دون أن يسبروا غور الأمر، وأن يكشفوا عما وراء الأكَمة من عوامل وبواعث. وكانت خطوط المؤامرة قد وصلت إلى هنا أيضاً، فانتهز الفرصة من كانوا ينتظرونها، وراحوا يبعثون في الناس فلسفة القومية العربية، ويتلون عليهم تنزيلها، ويُفرغون لها مكان القداسة والعقيدة من القلب، ويجعلون منها ديناً مكان دين. ومثيرو القومية التركية، من الماسونيين هناك، ينفخون في نار الفتنة هنا. والغريب العجيب ـ كما يقول البوطي ـ أنّ كلا القوميتين المتعارضتين المتناقضتين اتجهتا في الهجوم على عدو واحد، ألا وهو الخلافة الإسلاميّة، متمثلة في السلطان عبد الحميد. فقد كان دعاة القومية الطورانية يتهمونه بممالأة العرب، وشقّ سبيل السيطرة أمامهم، على حين يعتقد دعاة القوميّة العربيّة أنّ كلاً من الخلافة والجامعة الإسلاميّة ليستا سوى مبرّر لفرض القومية الطورانية على العرب. ولقد علم كل عاقل في ما بعد أنّ كلا هذين الخصمين كانا مسخَّرين تسخيراً مُحْكَماً من قبل الثلاثي الماكر الخبيث: الصهيونية والماسونية وبريطانيا، وبتعبير أصحّ كانا مسخَّريْن من قبل الصهيونية التي كانت تقوم إذ ذاك بأخطر دور على أوسع نطاق، للانقضاض على فلسطين.

ويستنتج البوطي من هذه المطالعة أنّ «الطوق تكسّر، وهو الذي لم يستطع قرصّو أن يفتح في أي جانب منه أيّ ثقب إلى فلسطين، وتبعثرت كتلة الإسلام التي كانت موحدة، ومجتمعة في داخله، وانكشفت فلسطين عارية أمام العدو المتربص بها، فجاءت إسرائيل تدلف إليها بخطى هادئة ثابتة، وراحت بريطانيا تتسلل إلى المستعمرات التي في بالها، وجاءت فرنسا هي الأخرى لتأخذ

قسمتها من الغنيمة، وكان لسان حال هؤلاء جميعاً يقول للمسلمين: اهتفوا الآن بقومياتكم ما طاب لكم الهتاف، مادام الطوق قد تكسّر، والشمل قد تبعثر، وفلسطينكم قد ضاعت»[1].

ب ـ القومية الكردية:

وبخصوص القوميّة الكرديّة، فقد تبرّأ البوطي من المسلمين الذين يخونون إسلامهم بالعمالة والانقياد لأعداء الله تعالى وأعداء عباده المسلمين. كما تبرّأ ـ وهو كردي ـ من انتماء الذين يخونون قوميتهم الكردية بالعمالة ذاتها؟ طارحاً التساؤل وفق ميزان القوميّة الكرديّة: «من منّا الصادق في قوميته، والمخلص لها، والمعتزّ بها؟ الذي يراها تتلوّث برِجْس الخيانة بالخضوع لسلطان العدو، فيصفّق لهذا التلوث ولا تحرّكه غيرة عليها، أم الذي يهبّ انتصاراً لها وغيرة عليها، فينكر الخيانة ويتبرأ من الانتماء الخياني؟

ثم أخبروني ـ وأنا فرد واحد، وأنتم الجمهرة الناشطة من البارتيّين ـ من منا استطاع أن يمزّق حُجُب الجهالة التي كانت مسدلة أمام أبصار العرب، لتاريخ الأكراد ومزاياهم الثقافية والأدبية والفنية وأخلاقياتهم السامية، أنا أم أنتم؟!

أما أنا، فقد أخرجت عام 1959 الرواية الكردية الرائعة «مموزين» بعد أن ترجمتُها إلى العربية، وبذلتُ لها أقصى ما لديّ من البيان البلاغي والفن القصصي، وصدّرتها بمقدّمة طويلة تحدثت فيها عن أصل الأكراد ومناطقهم التي هي ملكهم، والتي لا يفصل بعضها عن بعض أي فواصل إقليمية، وعن المعلومات الدقيقة لإحصائهم،

---

(1) البوطي، **«هكذا نشأت القومية»**، مجلة حضارة الإسلام، السنة الثالثة ـ العدد6، كانون الثاني (يناير)، 1963.

وعن تاريخهم الأدبي والفني والثقافي، وعن مزاياهم الخلقية وشهامتهم النفسية وشموخهم ورقتهم الإنسانية. وانتشرت الرواية متوّجة بهذه المقدّمة في الأقطار العربيّة كلها، وتعرّف الناس، من خلالها، في مصر والمغرب والخليج والجزيرة، لأول مرة على هذه الأمة وعلى الخصائص التي ميّزها الله بها. وتوالت طبعاتها المتلاحقة الكثيرة، إلى أن سادت سلطة صلاح جديد وبطانته في سورية، حيث منعت المقدّمة بعد ذلك عن النشر. وقد زارني إذ ذاك ثلة من قادة الحركة الكردية كان فيهم عثمان صبري والدكتور نور الدين، وكمران، وجكرخون، يعبّرون عن شكرهم للعمل الذي قمتُ به، ويعترفون بأنهم لم يستطيعوا على الرغم من أنشطتهم الحركية وأعمالهم السياسيّة أن يعرّفوا العالم العربي على تاريخ هذا الشعب الفريد في مزاياه والمظلوم في حقوقه، كما قد قمتُ به من خلال نشر هذه الرواية المتوّجة بمقدمتها».

ويضيف: «هذا ما حققته أنا لانتمائي الكردي، فما الذي حققتموه أنتم من خلال جعجعتكم التي طال أمدها ولم يرَ أحدٌ شيئاً من آثارها؟»، ويختم فيقول: «إنّ غيرتي على انتمائي الكردي، والتي تجلّت في هذا العمل الذي قمت به، هي التي تدعوني اليوم إلى التبرؤ من أيّ عمل خياني يدنّس هذا الانتماء. وإذا تدنّس الثوب الذي أعتزّ به، لا بدّ إذاً أن أخلعه لأطهّره من الرّجس الذي علق به. والذي لا يشركني في هذه الغيرة وموجباتها، لا يشركني في شيء من الاعتزاز بشرف هذا الانتماء. وليس غريباً أن أسمع اليوم كلام من يضيق ذرعاً بغيرتي هذه. فلقد كان ولا يزال في الأكراد من يضيق ذرعاً بصلاح الدين الأيوبي وجهاده! ولقد سمعت من يقول عنه: إنه وقف حياته على خدمة العرب ولم يقدّم لقومه الأكراد شيئاً، ولو كان موجوداً اليوم بيننا لحاكمناه وجرّمناه!! إنه لشرف كبير لا

أستحقه أن أجدني اليوم في موقع الاقتداء بـ صلاح الدين، وأن أجدني ملاحقاً بالتجريم ذاته وللسبب نفسه، مع ألفاظ التهديد والوعيد»[1].

(1) البوطي، مقال شهري نشر في نيسان (أبريل) 2003، موقع البوطي.

الفصل الرابع

ردود ونقاشات

للبوطي نقاشات حادة مع تيارات عدة، منها الديني كما العلماني، فهو وإن كان يمثّل نموذج الفقيه التقليدي من حيث العموم، لكنّ آراءه الفقهية واجتهاداته في فهم الواقع، تلبس لبوس التفكير المختلف أحياناً عن السائد، وهو ما استدعى ردوداً متفاوتة في منهجيتها العلمية. وإذا كان البوطي توفيقياً وسطياً في طروحاته، بما يقترب من التلفيق أحياناً بين مواقف متناقضة ظاهرياً[1]؛ لحساسية المسائل التي خاض فيها، وعلاقتها بالحدث اليومي في حالات كثيرة، فإنّ ما يمكن ملاحظته عموماً، في الردود التي سطّرها خصوم البوطي، على ما احتوته كتبه ومحاضراته وفتاويه، اتصافُها بقدر من الشدة، وذلك بقدر ما اتصفت به آراؤه، وما حملته

(1) يبدو ذلك في موقفه عموماً من الجماعات الجهادية في مصر والجزائر، إذ برّر استخدامهم العنف ضد النظام السياسيّ في ثمانينيات وتسعينيات القرن الفائت، وذلك بخلاف موقفه من جماعات مشابهة استخدمت العنف في سوريا، انظر: البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص169 ـ 171.

من نزعة صدامية مع التيارات المختلفة، حين كان ينتقد الآراء المخالفة دون هوادة. وتلك هي سمة بارزة لا يصعب تلمسها بين ثنايا السطور، فقد حمل على السلفية التقليدية بقسوة نافياً عنها احتكار مصطلح السلف، واصطدم مع السلفية العلمية التي يمثلها الشيخ ناصر الدين الألباني، فكانت اتهامات متبادلة وتقريعات، واعتبره مشبوهاً بسبب فتواه الشهيرة بشأن تحوّل فلسطين إلى دار كفر، وانتقد الحركات الإسلاميّة التي اعتمدت القوة لتحقيق أهدافها، نازعاً عنها صفة الجهاد في نزاعها مع الأنظمة الحاكمة في أكثر من بلد إسلامي، ولم يوفّر حزب التحرير من سهامه غامزاً من قناته، وباثّاً الشكوك في علاقاته وأهدافه، كما إنّه أثار حفيظة الليبراليين والعلمانيين بأفكاره المحافظة الكلاسيكية المتأخرة بحسب رأيهم. وكذلك هو لم يسلم من اتهامات له من أكثر من اتجاه بأنه فقيه السلطة، بسبب قربه منها، ولا سيما في السنوات الأخيرة.

وللوقوف على نوع الحراك الفكري الذي كان البوطي جزءاً محورياً فيه، يتولى هذا الفصل، استعراض أبرز ما ورد، في ستة نماذج من الردود والمناقشات؛ باعتبارها تتمتع أولاً بسمة النقاش العلمي، بما يُثري أفكار البوطي نفسها، وبما يوضح الحدود التي تقف عندها حيناً، أو تتجاوزها حيناً آخر، وذلك بحسب القواعد والأصول التي تقوم عليها العلوم والفنون التي خاض فيها المؤلّف. وثانياً، لأنّ هذه الردود تمثل تيارات دينية وفكرية متنوّعة، كان البوطي قد أثار ملاحظات اعتراضية على مناهجها أو ممارساتها. وما ينبغي الإشارة إليه، أنّ كل ردٍّ من هذه الردود يتناول أحد الكتب الأساسيّة للبوطي؛ لأنّ الحِجَاج كان أكبر مع فئات السلفية، من حيث الكمّ ومن حيث النوع، كان القسم الأكبر من هذا الفصل من نصيب الردود ذات الطابع السلفي؛ كما إنّ ترتيبها في هذا الفصل

جاء بما يقارب الترتيب الزمني لصدور الكتب موضع النقاش. وسيتم إيراد رأي البوطي ملخّصاً قبل ذكر الرأي المعاكس تفصيلاً؛ ليكون السياق واضحاً بما فيه الكفاية أيّ الرأي الذي هو موضع الردّ، وما هو مضمون الردّ تالياً.

ردّ الشيخ ناصر الدين الألباني[1]:

يوضح البوطي في معرض إيراده منهج كتابة السيرة النبوية عامة، أنّ الكُتّاب في العصور الأولى لم تكن وظيفتهم إلا تثبيت ما هو ثابت من الأحداث، بمقياس علمي، يتمثل في قواعد مصطلح الحديث المتعلقة بكلٍّ من السند والمتن، وفي قواعد الجرح والتعديل المتعلقة بالرواة وتراجمهم وأحوالهم. فإذا انتهت بهم هذه القواعد العلمية إلى أخبار ووقائع، وقفوا عندها ودوّنوها، دون أن يقحموا تصوراتهم الفكرية أو انطباعاتهم النفسية أو مألوفاتهم البيئية إلى شيء من تلك الوقائع بأي تلاعب أو تحوير. ومع ظهور الطرائق الحديثة في كتابة التاريخ في القرن التاسع عشر، وبروز مدرسة الإصلاح الدينيّ في مصر، تأثراً بالغرب ومناهجه، بدأت كتابة السيرة النبوية تستبدل ميزان الرواية والسند، وقواعد التحديث وشروطه، بطريقة الاستنتاج الشخصي وميزان الرضا النفسي. وراح الكُتّاب يستبعدون كل ما قد يخالف المألوف، مما يدخل في باب المعجزات

(1) الشيخ ناصر الدين الألباني (1914 ـ 1999) من أبرز رموز التيار السلفي العلمي، ومن أعلم الناس في علم الجرح والتعديل في العصر الحديث كما يؤكد أتباعه، حتى إنه أعاد عصر ابن حجر العسقلاني والحافظ بن كثير وغيرهم من علماء الجرح والتعديل. ولد في أشقودرة عاصمة ألبانيا، وهاجر بصحبة والده إلى دمشق، حيث تعمّق في علم الحديث بخلاف وصية والده.، موقعه الإلكتروني: .(www.alalbany.net)

والخوارق من سيرته (ص). وراحوا يروّجون له صفة العبقرية والعظمة والبطولة. فكان أهم ما هدف إليه البوطي في كتابه «فقه السيرة»، هو إزالة بقيّة الأطلال لتلك المدرسة[1].

لكن الشيخ الألباني ينتقد عدم تطبيق الدكتور البوطي للمنهج المعلن في كتابه «فقه السيرة»[2]، حيث قال: إنّ الطريقة التي سلكها في الجزء الأول من كتابه أنه أفرد أبحاث السيرة، على شكل نصوص، اعتمد فيها أولاً على صحاح السنة، وثانياً على ما صحّ من أخبار السيرة في كتبها، وأنّ أهم ما اعتمد عليه في ذلك سيرة ابن هشام وطبقات ابن سعد، وهنا يقول الألباني: «استبشرتُ خيراً وقلتُ في نفسي إذا صدق الخُبر الخَبر، فلا شك أنّ الدكتور بكتابه هذا يكون قد طرق باباً جديداً من التأليف في سيرة النبي (ص)، وهو اختيار الروايات التي صحّت فيها من كتب الحديث والسيرة، ولازمُهُ الإعراض عن ذكر كل ما لم يصحّ فيها على طريقة علماء الحديث ونقاده، وقد أُلّف آلاف الكتب في السيرة ولا أعلم في كل ما أُلّف من نحا هذا المنحى[3].

---

(1) البوطي، **فقه السيرة، دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى (ع) وما تنطوي عليه من عظات ومبادئ وأحكام**، مصدر سابق، ص9، 23، 27.

(2) يقول الألباني: إن البوطي أورد في كتابه كثيراً من الأحاديث الضعيفة والمنكرة، بل ما لا أصل له البتة، واتهمه بأنه اقتبس الكثير من كتاب الشيخ محمد الغزالي الذي يحمل الاسم نفسه، واستفاد من بحوثه ونصوصه وعناوينه، كما استفاد من تخريج الألباني لأحاديثه المطبوع معه، مختصراً تلك التخريجات بما يخلّ بها، وقد كتب الألباني ردّه في مقالات متسلسلة في مجلة التمدن الإسلامي، قبل نشرها في رسالة مستقلة. أنظر: الألباني، **دفاع عن الحديث النبوي والسيرة في الرد على جهالات الدكتور البوطي في كتابه فقه السيرة**، مؤسّسة ومكتبة الخافقين، دمشق، 1397 هـ، الصفحتان: ب،ج.

(3) المصدر نفس، ص1.

وفي هذا يقول البوطي: إنّ السنة النبوية الصحيحة هي ما تضمّنته كتب أئمة الحديث المعروفين بصدقهم وأمانتهم، كالكتب الستة وموطأ مالك ومسند الإمام أحمد، وأنّ مصادر السيرة النبوية لدى سائر الكُتّاب على مختلف طبقاتهم محصورة في المصادر التالية:

أولاً، كتاب الله تعالى، فهو المعتمد الأول في معرفة الملامح العامة لحياة النبي (ص).

ثانياً، كتب السنة النبوية، وهي التي كتبها أئمة الحديث المعروفون بصدقهم وأمانتهم، كالكتب الستة وموطأ مالك ومسند الإمام أحمد وغيره...

ثالثاً، الرواة الذين اهتموا بسيرة النبي (ص) وحياته عموماً[1].

وعلى هذا، يؤكد الألباني أنّ ما تضمنته الكتب الحديثية المذكورة وغيرها، باستثناء الصحيحين ليس كلُّ ما فيها من الحديث صحيحاً، بل منه الصحيح والحسن والضعيف، وفي بعضها الضعيف أيضاً، كما هو معلوم عند أهل العلم بالحديث الشريف، فهو تعميمٌ - من جانب البوطي - غير صحيح[2]. ويرى الألباني بالإجمال أنّ مجموع الأحاديث الواردة في كتاب البوطي بجزئيه، ما عدا أحاديث الصحيحين، أحد عشر حديثاً، اثنان منهما في الجزء الأول، والبقيّة في الجزء الآخر، لمالك منها حديث واحد لا غير، مع أنه عزاه للبخاري فهذا يغنيه عن عزوه إليه في مثل كتابه، ولأحمد ثلاثة، اثنان منها ضعيفان، وأحدهما لا وجود له عنده في مسنده مع ضعفه؛ والبقيّة لأصحاب السنن: منها اثنان ضعيفان، أحدهما

---

(1) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص21 ـ 22.

(2) الألباني، مصدر سابق، ص3.

للترمذي، والآخر لأبي داود. وإنّ من يقرأ هذا في المقدمة يتوّهم أن الكتاب غنيُّ المادة من أحاديث هذه الكتب، وعند التحقيق لا يجد فيها إلا هذا العدد المحدود[1].

ويستطرد قائلاً: «إذا كان حال أحاديثه التي نقلها عن الصحاح بزعمه، فكيف يكون حال الأحاديث الأخرى التي نقلها من كتب السيرة؟ وقد أشار إلى أنّ في هذه الكتب ما لا يصحّ، وصرّح أنه إنما اعتمد على ما صحّ من الأخبار فيها»، ويسأل: «فما هي القواعد والأصول التي استندتَ إليها حين حكمتَ بالصحة على الأخبار التي أوردتَها في الكتاب، فإن كانت هي أصولاً أنت وضعتَها واصطلحتَ عليها، فتفضّل ببيانها ونبيّن لك بطلانها مع ما ذلك من خروجك عن اتّباع الأئمة، الأمر الذي تُنكر ما دونه على غيرك ممن يتبع الدليل عند اختلافهم، فما بالُك خالفتَهم جميعاً؟ وإن كانت هي القواعد المعروفة في علم الحديث الشريف، فاسمح لي أن أقول لك بصراحة إنك بين أمرين: إما أنك على علم بها ولكن لم تلتزمها، بل لم تلتفت إليها إطلاقاً، وهل تنطبق على الأخبار المشار إليها أم لا؟ وإما أنك لا علم عندك بها أصلاً»[2]، مؤكداً أنّ عشرات الأخبار الواردة لا يمكن أن تكون صحيحة على وفق القواعد العلمية، ويقدّمها البوطي إلى الطلاب على أنها أخبار صحيحة[3].

ينقل البوطي في كتابه أنّ الله حفظ محمداً (ص) من كلّ ما قد ينحرف إليه الشبان من مظاهر اللهو والعبث، ويذكر حديث

---

(1) المصدر نفسه، ص7.

(2) المصدر نفسه، ص12 ـ 13.

(3) المصدر نفسه، ص13.

الرسول (ص)، في ما يرويه عن نفسه قوله: «ما هممتُ بشيء مما كانوا في الجاهلية يعملونه غير مرتين، كل ذلك يحول الله بيني وبينه، ثم ما هممتُ به حتى أكرمني الله بالرسالة، قلت ليلةً للغلام الذي يرعى معي بأعلى مكة، لو أبصرتَ لي غنمي حتى أدخل مكة وأسمر بها كما يسمر الشباب، فقال: أفعل، فخرجتُ حتى إذا كنت عند أول دار بمكة سمعتُ عزفاً، فقلت: ما هذا؟ فقالوا: عرس، فجعلتُ أسمع، فضرب الله على أذني فنمتُ، فما أيقظني إلا حرّ الشمس، ثم قلتُ له ليلة أخرى مثل ذلك، ودخلتُ مكة فأصابني مثل أول ليلة ثم ما هممتُ بعده بسوء»، رواه ابن الأثير، ورواه الحاكم عن علي بن أبي طالب، وقال عنه صحيح على شرط مسلم، ورواه الطبراني من حديث عمار بن ياسر[1]، ويقول الألباني: إنّ هذا الحديث ضعيف، وإنّ اغترار الدكتور البوطي بتصحيح الحاكم له على شرط مسلم ـ حسب تعبيره ـ مما يدلّ على أنه «لا علم عنده بتساهل الحاكم في التصحيح في كتابه المستدرك كما هو معلوم لدى المشتغلين بهذا العلم الشريف، وكتب المصطلح طافحةٌ بالتنبيه على ذلك، ولذلك وضع عليه الحافظ الذهبي كتابه التلخيص، وتعقّبه في مئات الأحاديث الموضوعة التي رواها الحاكم في مستدركه، على أنه يشايعه أحياناً على تصحيح بعض الأحاديث ويكون قد نصّ في بعض كتبه الأخرى على ضعفها. والدكتور البوطي ـ حسب الألباني ـ قد وقف على هذا الحديث وهو من تخريج الألباني لأحاديث كتاب فقه السيرة للشيخ محمد الغزالي، ومنه لخّص البوطي تخريجه للحديث إلا قوله رواه ابن الأثير، فهو من عنده، ويعني في تاريخه. ويقول الألباني: «وأنا أترفّع عن هذا العزو، لأنه ليس من شيمة

(1) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص65.

المحققين الاعتماد على الأخبار المرسلة والمُعضَلة التي تُرسَل إرسالاً دون إسناد، لا سيما إذا كان مثل هذا الحديث الذي لا يتفق مع كماله (ص) وعصمته على الرغم مما وجّهه به الدكتور وتأوّله به فإنّ التأويل فرع التصحيح، ونحن بحاجة أن نسدّ بعض الثغرات التي ينفذ منها المغرضون على اختلاف مذاهبهم بالنقد العلمي الحديثي الصحيح، فإذا لم يصحّ الحديث فلا مبرّر حينئذٍ للتأويل اتفاقاً[1].

بعد أن ذكر البوطي وفاة زوج الرسول (ص) السيدة خديجة، وعمه أبي طالب في العام العاشر من بعثته قال: «ولقد أطلق النبي على هذا العام اسم عام الحزن لشدة ما كابد فيه من الشدائد في سبيل الدعوة»[2]. ويردّ الألباني فيقول: من أيّ مصدر من المصادر الموثوقة أخذ الدكتور هذا الخبر؟ وهل إسناده إن كان له إسناد مما تقوم به الحجة؟ فإني بعد مزيد البحث لم أقف عليه، وإنما أورده الشيخ محمد الغزالي في كتابه فقه السيرة، بدون عزو، ولعل الدكتور قلّده في ذلك، مع أنّ الغزالي لم يدّع ما ادّعاه الدكتور أنه اعتمد على صحاح السنة وعلى ما صحّ من أخبار كتب السيرة، فلا يَرِد عليه ما يَرِد على الدكتور، وإن كان الاعتماد على المنهج العلمي الصحيح يوجب الاعتماد على ما صحّ من الأخبار، وإلا على الأقل ذكر الخبر مع المصدر الذي يمكن الباحث من التحقق منه، وهذا ما يصنعه أهل العلم بطرق التخريج والنقد. والمصدر الوحيد الذي رأيتُه قد أورده إنما هو القسطلاني في المواهب اللدنية، فلم يرد على قوله في ما ذكره صاعد، وصاعد هذا هو ابن عبيد البجلي كما قال الزرقاني في شرحه عليه، فما حال صاعد هذا؟ إنه مجهول لا

---

(1) الألباني، مصدر سابق، ص15.

(2) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص133.

يُعرف، ولم يوثّقه أحد، بل أشار الحافظ إلى أنه ليّن الحديث إذا لم يُتابَع، فما هو حاله في هذا الخبر؟ على أنّ قول القسطلاني وقد ذكَرَهُ صاعد، أشعر أنّ ذكره معلّقاً دون إسناد، فيكون معضلاً، فيكون الخبر ضعيفاً لا يصحّ حتى لو كان صاعد معروفاً بالثقة والحفظ وهيهات وهيهات[1].

ـ يذكر البوطي قصة ذهابه (ص) إلى الطائف ودعوته لثقيف، وشجهم رأسه الشريف بالحجارة ودعائه: «اللهم إليك أشكو ضعف قوتي وقلة حيلتي وهواني على الناس...»، وقصته مع عداس النصراني، وانكباب عداس عليه (ص) يقبل رأسه ويديه وقدميه، وذكر مصدراً لها طبقات ابن سعد وتهذيب السيرة لابن هشام[2]. ويقول الألباني: «إنّ الطبقات لم تذكر من القصة كلها إلا أحرفاً يسيرة، ومع ذلك فهو عنده من قول محمد بن عمر بغير إسناد، وغالب الظن أنّ الدكتور لا يعلم أنّ ابن عمر هذا هو الواقدي المتروك. وأما تهذيب السيرة فقد ذكره من طريق ابن إسحاق بإسناد له مرسل، إلا الدعاء فلم يَسُقْ له سنداً[3].

ـ قال البوطي: روى ابن هشام أنّ النبي (ص) لم تمضِ له سوى مدة قليلة في المدينة، حتى اجتمع له إسلام عامة أهل المدينة من العرب، ولم يبقَ دار من دور الأنصار إلا أسلم أهلها، عدا أفراداً من قبيلة الأوس. فكتب رسول الله (ص) كتاباً بين المهاجرين والأنصار وادَعَ فيه اليهود وعاهدهم، وأقرّهم على دينهم وأموالهم وشرط لهم واشترط عليهم. واستنتج البوطي من نص الوثيقة دلالات

(1) الألباني، مصدر سابق، ص18 ـ 19.

(2) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص137.

(3) الألباني، مصدر سابق، ص19.

هامة تتعلق بمختلف الأحكام التنظيمية للمجتمع الإسلامي، وأبرز هذه الدلالات أنه بالإمكان إطلاق كلمة الدستور على هذه الوثيقة، وهو أقرب اصطلاح مناسب في العصر الحديث، وهي إذا كانت بمثابة إعلان دستور فإنه شمل جميع ما يمكن أن يعالجه أي دستور حديث يعنى بوضع الخطوط الكلية الواضحة لنظام الدولة في الداخل والخارج، في ما يتعلق بعلاقة أفراد الدولة بعضهم مع بعض، وفي ما يتعلق بعلاقة الدولة مع الآخرين[1]. ويردّ الألباني بأنّ هذا الحديث مما لا يُعرف صحته، فإنّ ابن هشام رواه في السيرة، قال: وأما ابن إسحاق فذكره هكذا دون إسناد، فهو معضل، وقد نقله ابن كثير عن ابن إسحاق ولم يزد عليه في تخريجه شيئاً على خلاف عادته، مما يدل على أنه ليس مشهوراً عند أهل العلم والمعرفة بالسيرة والأسانيد[2].

ـ يذكر البوطي رواية ابن هشام عن محمد بن إسحاق: أنّ امرأة من العرب قدمت بجلب لها، فباعته بسوق بني قينقاع، وجلست إلى صائغ بها، فجعلوا يريدونها على كشف وجهها فأبت، إلى آخر القصة، والتي أدت إلى اقتتال اليهود والمسلمين، في ما اعتُبر أول نقض للعهود من طرف اليهود[3]. ويردّ الألباني بأنّ «إسناد الرواية المذكورة مرسَلٌ معلَّق، فإنّ ابن هشام قال: وذكر عبد الله بن جعفر بن المسور بن مخرمة عن أبي عون قال: فذكره، وأبو عون اسمه محمد بن عبد الله الثقفي الكوفي الأعور، مات سنة 116 هـ، فهو تابعي صغير، فلم يدرك الحادثة، وعبد الله بن جعفر المخرمي

(1) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص203، 205 ـ 206.

(2) الألباني، مصدر سابق، ص25 ـ 26.

(3) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص228.

من شيوخ الإمام أحمد مات سنة 170 هـ، فبينه وبين ابن هشام مفاوز، فهو إسناد ضعيف ظاهر الضعف».

ـ ثم يستدلّ البوطي بهذه الحادثة للقول: إنّ الحجاب الذي شرعه الإسلام للمرأة سابغٌ للوجه أيضاً، وإلا لم يكن هنالك أي حاجة إلى أن تسير هذه المرأة في الطريق ساترة وجهها، ولو لم يكن سترها لوجهها تحقيقاً لحكم دينيّ يأمرها بذلك، لما وجد اليهود ما يدفعهم إلى ما صنعوا، لأنهم إنما أرادوا من ذلك مغايظة شعورها الدينيّ الذي كان يبدو جلياً في مظهرها. وقد يقال: إنّ في هذه القصة التي تفرّد بروايتها ابن هشام بعض اللين، فلا تقوى على الدلالة على مثل هذا الحكم، إلا أنه يشهد لها أحاديث كثيرة أخرى ثابتة لا مجال للطعن فيها[1].

ويردّ الألباني على استدلال البوطي فيقول: «فمن الغرائب أن يستدلّ الدكتور بمثله على وجوب ستر المرأة لوجهها، وهو لو صحّ لم يدلّ على أكثر من مشروعية ذلك، أما الوجوب فمن أين؟ وقد ذكرتُ في كتابي «حجاب المرأة المسلمة» اختلاف الفقهاء في ذلك، وأنّ الجمهور على استحباب الستر لا الوجوب. ثم إنّ آية الحجاب نزلت في غزوة الأحزاب، فإذا كانت الغزوة الأولى قبل هذه، كان دليلاً على أنّ حجاب المرأة في الحادثة لم يكن عن أمرٍ به في الآية[2].

ـ يذكر البوطي أحداث فتح مكة، فينقل عن ابن اسحاق أنّ رسول الله (ص)، أمسك بعضادتي باب الكعبة وقد اجتمع الناس من حوله ما يعلمون ماذا يفعل بهم، فخطب فيهم قائلاً: ... يا معشر

---

(1) المصدر نفسه، ص230.

(2) الألباني، مصدر سابق، ص26 ـ 27.

قريش إنّ الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظّمها بالآباء؛ الناس من آدم وآدم من تراب، وتلا قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَـٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَـٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ﴾[1]، ثم قال: «يا معشر قريش، ما ترون أني فاعل بكم؟ قالوا خيراً، أخ كريم وابن أخ كريم، فقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء» وروى نحوه ابن سعد في طبقاته[2]، ويردّ الألباني بأنّ هذا الحديث على شهرته ليس له إسناد ثابت، وهو عند ابن هشام معضل، وقد ضعّفه الحافظ العراقي[3].

ردّ الدكتور صالح الفوزان[4]:

ويبتدئ البوطي نقده للسلفية في كتابه: «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي»، بتأكيدِ أنّ الأخذ بكتاب الله والاهتداء بسنة نبيه، لا يكونان دون التزام المنهج الذي تمسّك به السلف الصالح، في فهم كتاب الله وسنة رسوله (ص) لكنّ اتّباع السلف ليس مراداً ولا مطلوباً، لمجرّد أنهم كانوا سلف هذه الأمة في الترتيب الزمني، بل لكونهم أولى الناس بفهم كلام الله ومعرفة سنة رسول الله (ص). ذلك أنّ سليقتهم العربيّة كانت لا تزال نقية عن شوائب اللكنة، وكانوا أقرب الناس إلى حياة رسول الله والاختلاط

---

(1) سورة الحجرات: الآية 13.

(2) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص361.

(3) الألباني، مصدر سابق، ص32 ـ 33.

(4) الدكتور صالح الفوزان بن عبد الله الفوزان، أستاذ في جامعة محمد بن سعود الإسلاميّة، وعضو هيئة كبار العلماء في السعودية. موقعه على الانترنت: alfawzan.ws

به، وكانوا أصدق الناس ديناً وأنقاهم فطرة[1]. وإنّ اتّباع السلف حسب البوطي لا يكون بالانحباس في حرفية الكلمات التي نطقوا بها أو المواقف الجريئة التي اتخذوها، لأنهم هم أنفسهم لم يفعلوا ذلك، وإنما يكون بالرجوع إلى ما احتكموا إليه من قواعد تفسير النصوص وتأويلها، وأصول الاجتهاد والنظر في المبادئ والأحكام؛ والرجوع إلى هذه القواعد والأصول، واجب على المسلمين كلهم في سائر العصور. فلا يختص بالرجوع إليها والانضباط بها سَلَف دون خَلَف، بل هو القاسم المشترك والنسيج الجامع لشتى فئات المسلمين على اختلاف عصورهم وأمكنتهم، ولا يمتاز السلف عن الخلف في ذلك، إلا بأنّ لهم فضل الالتفات إلى هذه القواعد والشعور بمدى الحاجة إليها، ثم العكوف على استخراجها وتدوينها. ولقد كان لهم من المزايا ما أكسبهم النجاح التام في استخراج قواعد ذلك المنهج وتدوينه، وما جعلهم مكان ثقة الأمة الإسلاميّة جمعاء في اليقين بضرورة الأخذ بما استخرجوه ودونوه، واتخاذه نبراساً في طريق فهم النصوص وتفسيرها، واستخراج المبادئ والأحكام منها[2].

وهكذا، رسم البوطي منذ البداية خطاً فاصلاً بين ما تعنيه كلمة السلف وهم أهل القرون الإسلاميّة الثلاثة الأولى، وبين الجماعات المنتسبة إلى السلف كمنهج معيّن في العصور الحديثة؛ نافياً عنها احتكار المصطلح لنفسها، بل رافضاً وجود منهج أو مذهب خاص، تنتسب إليه فئة معاصرة دون غيرها من بقيّة المسلمين، تحت اسم السلف. ويوضح أنه «من الخطأ بمكان أن نعمد إلى كلمة السلف

---

(1) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص12.

(2) المصدر نفسه، ص12 ـ 13.

فنصوغ منها مصطلحاً جديداً، طارئاً على تاريخ الشريعة الإسلاميّة والفكر الإسلامي، ألا وهو السلفية؛ فنجعله عنواناً مميزاً تندرج تحته فئة معيّنة من المسلمين، تتخذ لنفسها من معنى هذا العنوان وحده مفهوماً معيّناً، وتعتمد فيه على فلسفة متميزة، بحيث تغدو هذه الفئة بموجب ذلك جماعة إسلاميّة جديدة، في قائمة جماعات المسلمين المتكاثرة والمتعارضة بشكل مؤسف في هذا العصر، تمتاز عن بقيّة المسلمين بأفكارها وميولاتها، بل تختلف عنهم حتى بمزاجها النفسي ومقاييسها الأخلاقية، كما هو الواقع اليوم فعلاً. وإنّ اختراع هذا المصطلح بمضامينه الجديدة بدعة طارئة في الدين، لم يعرفها السلف الصالح لهذه الأمة ولا الخلف الملتزم بنهجه[1].

أما ردّ الدكتور صالح الفوزان على كتاب البوطي، فيتدرّج صعوداً بدءاً من العنوان نفسه، وفي ما يلي أبرز ما جاء فيه:

- يقول الفوزان: إنّ عنوان الكتاب يعني أنّ السلف ليس لهم مذهب يُعرفون به، وكأنهم في نظر البوطي عوام عاشوا في فترة من الزمن بلا مذهب، وأنّ تفريق العلماء بين مذهب السلف ومذهب الخلف تفريق خاطئ؛ لأنّ السلف ليس لهم مذهب. ومؤدى هذا بحسب الفوزان أن لا معنى لقول الرسول (ص): «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين..»، وقوله لما سئل عن الفرقة الناجية من هي؟ قال: «هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»[2].

- ويرفض الفوزان ما شدّد عليه البوطي، وهو أنّ كتابه لا

---

(1) المصدر نفسه، ص13.

(2) ردّ العلّامة الفوزان على البوطي:

http://www.sahab.net/forums/showthread.php?t=295650

يتضمن أي مناقشة لآراء السلفية وأفكارهم التي يُعرفون بها، وأنه لا يتضمن تصويباً ولا تخطئة لها؛ لأنّ السلفية بمعناها الصحيح المعروف لا تخالف الكتاب والسنة، فلا تقبل المناقشة أو التخطئة، وأما السلفية المدّعاة فهي محلّ نظر. ويقول الفوزان: إنّ البوطي لم يحدّد المراد بالسلفية «فكان كلامه موهماً عاماً يتناول السلفية الصحيحة المستقيمة»[1].

- وعن قول البوطي إنّ اتّباع السلف لا يعني أخذ أقوالهم والاستدلال بمواقفهم من الوقائع، وإنما يعني الرجوع إلى القواعد التي كانوا يحتكمون إليها؛ يرى الفوزان أنّ هذا الكلام يفضي إلى أنّ «أقوال السلف وأفعالهم ليست حجة، وإنما الحجة هي القواعد التي كانوا يسيرون عليها وهذا الكلام فيه تناقض؛ لأنّ معناه أننا نلغي أقوالهم ونأخذ قواعدها فقط، ونستنبط بها من النصوص غير استنباطهم، وهذا إهدار لكلام السلف ودعوة لاجتهاد جديد وفهم جديد يدّعي فيه أنه على قواعد السلف»[2].

- يرى البوطي أنّ السلف أنفسهم لم يكونوا «ينظرون إلى ما يصدر عنهم من أقوال وأعمال أو تصرفات، هذه النظرة القدسية الجامدة، وإنما أوّلوا هذه النظرة الذاتيّة الثابتة إلى القرارات والأحكام التي تنزّلت عليهم صريحة قاطعة في كتاب الله عزّ وجلّ، أو خاطبهم بها رسول الله (ص). ثم ساروا وراء ذلك مع ما تقتضيه علل الأحكام، وسنة التطوّر في الحياة وعوامل التقدم العلمي، ومنطق التجاوز المستمر من

---

(1) المصدر نفسه.

(2) المصدر نفسه.

الصالح إلى الأصلح، كما سايروا الأعراف المتطوّرة من عصر إلى آخر، أو المتبدّلة ما بين بلدة وأخرى، ما دام ذلك كله منتشراً وراء أسوار النصوص الحاكمة والمهيمنة»[1]، واحتجّ بأنّ العادات تختلف وتتطوّر في اللباس والمباني والأواني[2]. ويردّ الفوزان بأنّ «هذا الكلام فيه جهلٌ وخلْطٌ وتلبيس»، وذلك من وجهين، الأول: قوله إنّ السلف لم يدعوا إلى الأخذ بأقوال السابقين، وهذا كذبٌ عليهم؛ فإنّ السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين يحثّون على امتثال ما أمر الله ورسوله به من الاقتداء بالسلف الصالح، والأخذ بأقوالهم، والله قد أثنى على الذين يتبعونهم، فقال تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ﴾[3]، وقال (ص) عن الفرقة الناجية: «هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي». الثاني: أنه جعل مسائل العادات كالمباني والأواني والملابس، كمسائل العلم والعقائد والعبادات تختلف باختلاف الأزمنة والأعراف، وهذا منه جهلٌ أو تلبيس، فإنّ الفرق في ذلك معروف لأقل الناس ثقافة وعلماً، فكلٌّ يعرف أنّ العادات تختلف، وأما العبادات وأحكام الشريعة فهي ثابتة[4].

- ويعترض الفوزان على البوطي في ما اعتبره أنّ كل من التزم بالمتفق عليه من تلك القواعد والأصول، وبنى اجتهاده

---

(1) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص14 ـ 15.

(2) المصدر نفسه، ص14 ـ 17.

(3) سورة التوبة: الآية 100.

(4) الفوزان، مصدر سابق.

وتفسيره وتأويلاته للنصوص على أساسها، فهو مسلم ملتزم بكتاب الله وسنة رسوله. ويرى أنّ ضابط الإسلام قد بينه الرسول (ص) في حديث جبريل وهو: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحجّ البيت إن استطعت إليه سبيلاً». فالمسلم هو الملتزم بالإسلام، المقيمُ لأركانه، فلا حاجة إلى هذا التعريف الذي ذكره مع تعريف رسول الله (ص). ثم إنّ تعريفه فيه إجمال وعدم وضوح، فهو يتيح لكل أحد أن يفسّر الإسلام بما يريد؛ يدلّ على ذلك قوله في ما بعد: «نعم، إنّ من قواعد هذا المنهج ما قد يخضع فهمه للاجتهاد، ومن ثَمّ فقد وقع الخلاف بين أئمة المسلمين وعلمائهم، ولم ينتهوا بعد التداول والنقاش إلى وفاق فيه»[1]. ويتساءل الفوزان: فهل الإسلام قابل للاختلاف؟ كلا، بل إنّ أصول الإسلام والعقيدة ليست مجالاً للاجتهاد والاختلاف، وإنما هذا في المسائل الفرعية، فمن خالف في أصول الدين وعقيدته، فإنه يكفّر أو يضلّل بحسب مخالفته؛ لأنّ مدارها على النص والتوقيف ولا مسرح للاجتهاد فيها»[2].

- ويخلص البوطي إلى أنّ «السلفية لا تعني على كل حال إلا مرحلة زمنية مرّت، قصارى ما في الأمر أنّ رسول الله (ص) وصفها بالخيرية، كما وصف كل عصر آتٍ من بعد بأنه خيرٌ من الذي يليه. فإن قصدتَ بها جماعة إسلاميّة ذات منهج معيّن خاص بها، يتمسك بها من شاء ليصبح بذلك منتمياً

---

(1) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص20.

(2) الفوزان، مصدر سابق.

إليها منضوياً تحت لوائها، فتلك إذاً إحدى البدع المستحدثة بعد رسول الله (ص)»[1].

ومقابل هذا، يرى الفوزان أنّ تفسير البوطي للسلفية، غريب وباطل، «فهل يقال للمرحلة الزمنية بأنها سلفية؟ هذا لم يقل به أحد من البشر، وإنما تُطلق السلفية على الجماعة المؤمنة الذين عاشوا في العصر الأول من عصور الإسلام، والتزموا بكتاب الله وسنة رسوله (ص) من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان ووصفهم الرسول (ص) بقوله: «خيركم قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» (الحديث). فهذا وصفٌ لجماعة وليس لمرحلة زمنية. ولمّا ذكر (ص) افتراق الأمة فيما بعد، قال عن الفِرَق كلها: «إنها في النار إلا واحدة»، ووصفَ هذه الواحدة بأنها هي التي تتبع منهج السلف وتسير عليه فقال: «هم من كان على مثل ما أنا عليه اليوم وأصحابي»، فدلّ على أنّ هناك جماعة سلفية سابقة وجماعة متأخرة تتبعها في نهجها، وهناك جماعات مخالفة لها متوعَّدة بالنار، وما ذاك إلا لضلال هذه الفرق المخالفة للفرقة الناجية[2]، لا كما يقول البوطي: «من حق صاحب أحد الرأيين أو الآراء في تلك المسائل الاجتهادية أن يطمئن إلى أنّ ما ذهب إليه هو الصواب، ولكن ليس من حقه أن يجزم بأنّ الذين خالفوه إلى الآراء الأخرى ضالّون خارجون عن حظيرة الهدى»[3].

- ويحاول البوطي حسب الفوزان أن يبرّر مخالفة بعض الخَلَف

---

(1) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص23.

(2) الفوزان، مصدر سابق.

(3) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص21 ـ 22.

لمنهج السَّلَف باتساع بلاد الإسلام، ودخول أجناس من البشر في دين الإسلام، وهم يحملون ثقافات أجنبية. وبتوسّع مجالات الحياة المعيشية باختلاف الملابس والمباني والأواني والصناعات والأطعمة إلى غير ذلك إلى أن قال في النهاية: «فلو كانت اتجاهات السلف واجتهاداتهم هذه حجة لذاتها، لا تحتاج هي بدورها إلى برهان أو مستند يدعمها لأنها برهان نفسها، إذاً لوجب أن تكون تلك النظرات (يعني نظرات السلف) المتباعدة المتناقضة كلها حقاً وصواباً، ولوجب المصير ودون أي تردّد إلى رأي المصوّبة، ولما احتاج أولئك السلف أن يلجؤوا أخيراً من مشكلة هذا التناقض والاضطراب إلى منهج علمي يضبط حدود المصالح[1]، ويردّ الفوزان بأنّ السلف لم يختلفوا في مسائل العقائد والإيمان، وإنما اختلفوا في مسائل الاجتهاد الفرعية، وليس ذلك اضطراباً وتناقضاً كما يقول، وإنما هو اجتهاد يؤجَرون عليه[2].

- يرى البوطي أنه يجب التأكد من صحة النصوص الواردة والمنقولة عن رسول الله (ص) قرآناً كانت هذه النصوص أو سنة، ويقول: «إنّ الإنسان لكي يمارس الإسلام يقيناً وسلوكاً، لا بدّ أن يجتاز المراحل الثلاث الآتية:

1 - التأكد من صحة النصوص الواردة والمنقولة عن فم سيدنا محمد (ص)، قرآناً كانت هذه النصوص أو حديثاً، بحيث ينتهي إلى يقين بأنها موصولة النسب إليه، وليست منقولة عنه.

---

(1) المصدر نفسه، ص47 ـ 48.

(2) الفوزان، مصدر سابق.

2 ـ الوقوف بدقة على ما تتضمنه وتعنيه تلك النصوص، بحيث يطمئن إلى ما يعنيه ويقصده صاحب تلك النصوص منها.

3 ـ عرض حصيلة تلك المعاني، والمعاني التي وقف عليها وتأكد منها، على موازين المنطق والعقل (قواعد الدراية والمعرفة عموماً) لتمحيصها ومعرفة موقف العقل منها.

واجتياز الإنسان بهذه المراحل الثلاث لا يتمّ إلا بعد الاستعانة بأداة، وهذه الأداة هي ما نعنيه بكلمة المنهج. ولقد علمتَ أنّ أصحاب رسول الله (ص)، كان لهم شرف الاستثناء من هذا الاحتياج، ولم يكونوا من البعد عن مَعين الإسلام بحيث يحتاجون إلى اجتياز تلك المراحل[1].

ويردّ الفوزان فيقول: أولاً: هل القرآن يحتاج إلى تأكد من صحته، أليس هو متواترٌ تواتراً قطعياً؟ وإذا كان البوطي يقصد بعض القراءات فلماذا لم يبيّن ويقيّد كلامه بذلك؟ ثانياً: هل القرآن من فم الرسول (ص) كالسنة، أو هو وحي كله، لفظه ومعناه من الله تعالى، والرسول مبلِّغ فقط؟ إنّ كلامه هذا يوهم أنّ القرآن من كلام الرسول كالسنة، وليس هو كلام الله تعالى. كما قال البوطي إنه يجب على الباحث عرض حصيلة تلك المعاني (أي معاني النصوص الصحيحة) التي وقف عليها، التأكد منها على موازين المنطق والعقل لتمحيصها ومعرفة موقف العقل منها، ويتساءل الفوزان: هل للعقل موقف وسلطة مع النصوص الصحيحة؟ هذا لم يقل به إلا المعتزلة ومن وافقهم، أما أهل السنة فيسلّمون لما صحّ عن الله ورسوله سواء أدركته عقولهم أم لا، ولا سيما في نصوص الأسماء والصفات وقضايا العقيدة، فإنّ العقول لا مجال لها في ذلك؛ لأنه من أمور

---

(1) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص63.

الغيب، مع العلم أنّ الشرع لا يأتي بما تحيله العقول، لكنه قد يأتي بما تحار فيه العقول ولا تدرك كنهه[1].

ـ ويستنكر البوطي تقسيم المسلمين إلى سلفيين وبدعيين[2]، وهذا ـ كما يقول الفوزان ـ ردّ للنصوص التي أخبرت عن افتراق هذه الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة، والتي أخبرت عن حدوث الاختلاف الكثير، وحثّت على التمسك بسنة الرسول (ص) وسنة الخلفاء الراشدين عند ذلك. وكتاب البوطي كله يدور حول هذه النقطة، وهو إنكارٌ لما هو واقع من الانقسام والافتراق في هذه الأمة، فهو إنكارٌ للواقع المحسوس، وكان الأجدر به أن يحثّ المختلفين والمفترقين إلى الرجوع إلى الكتاب والسنة، بدلاً من أن يطمئنهم على ما هم عليه من فرقة ومخالفة وبأنهم على الحق[3].

ـ يشكّك البوطي في صحة الاستدلال بالخبر الصحيح الذي لم يبلغ حدّ التواتر في الاعتقاد، ويقول: هذا القسم لا تتكوّن منه حجة ملزمة في نطاق الاعتقاد، بحيث يقع الإنسان في طائلة الكفر إن هو لم يجزم بمضمون خبر صحيح لم يرقَ إلى درجة المتواتر[4]. لكن الفوزان يرى أنّ هذا كلام غير سليم ولا سديد، فإنّ خبر الآحاد إذا صحّ عن رسول الله (ص) وجب تصديقه والتسليم له والجزم بمضمونه في العقائد وغيرها، وهذا القول الذي ذكره قول مبتدع في الإسلام. فإنّ الرسول (ص) كان يرسل رُسُلَه آحاداً، ويقبل المرسل إليهم

---

(1) الفوزان، مصدر سابق.

(2) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص64.

(3) الفوزان، مصدر سابق.

(4) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص65 ـ 67.

خبرهم من غير توقّف ولا تشكّك في صحة ما جاوؤا به، وكذلك الصحابة وأتباعهم كانوا يتقبّلون الأحاديث الصحيحة ويحتجّون بها، ولا يشكّون في مضامينها في العقائد وغيرها، ولا يوجد هذا التفريق في كلام السلف، وإنما وجد في كلام بعض الخَلَف، فهو مبتدع[1].

ـ يقول البوطي: إنّ كل ما قد وصف الله به ذاته أو أخبر به عنها، مما يستلزم ظاهره التجسيد والتشبيه، نُثبته له كما قد أثبت ذلك لنفسه، وننزّهه عن التشبيه والنظير والتميز والتجسيد[2]. ويقول الفوزان: «ليس في صفات الله ما يستلزم ظاهره التجسيد والتشبيه، وإنما ذلك فهمٌ فهمه بعض الجُهّال أو الضُّلّال، ولا يُنسب ذلك إلى النصوص؛ لأنّ لله صفات تخصّه وتليق به لا تشبهها صفات خلقه، ولا يدور هذا في ذهن المؤمن الصادق الإيمان، وكلام الله وكلام رسوله ينزّه عن أن يكون لازمه باطلاً[3] وبخصوص قول البوطي: «إنّ رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة لا تستلزم تحيزاً في جهة معيّنة»[4]، يقول الفوزان: «نفي الجهة عن الله مطلقاً غير صحيح، فإنه سبحانه في جهة العلو كما تواترت الأدلة على علوه على خلقه، وإنما ينزّه عن جهة غير العلو، هذا مذهب أهل السنة والجماعة، بخلاف الجهمية[5] ومن سار على منهجهم في ذلك وغيره[6].

---

(1) الفوزان، مصدر سابق.

(2) البوطي، **السلفية**، ص99 ـ 100.

(3) الفوزان، مصدر سابق.

(4) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص101.

(5) نسبة إلى مؤسّسها الجهم بن صفوان الترمذي الذي قُتِلَ في سنة 128 هـ، وتطلق التسمية على جميع نفاة الصفات الإلٰهيّة؛ ومن عقائدهم: إنكار جميع الأسماء والصفات، والقول بالإرجاء في فعل الإنسان، والقول بأن القرآن مخلوق.

(6) الفوزان، مصدر سابق.

ـ يقول البوطي: إنّ كلَّ مذهب أو رأي، انعكس الخلاف بين العلماء فيه، عن خلافهم في تلك الجزئيات أو التطبيقات العائدة إلى المنهج، فهو خلاف طبيعي اقتضاه الخلاف في جذور القضيّة وأصولها المنهجية[1]. أما الآراء الشاذة والمنحرفة برأي البوطي، فليست بالضرورة مستوجبة لكفر أصحابها وخروجهم من الملة؛ بل فيها ما يشتدّ الشذوذ والانحراف فيه، بحيث يبلغ درجة إنكار ما هو معروف من الدين بالضرورة، فيجرّ ذلك إلى ما سماه رسول الله (ص) بالكفر البواح. وفيها ما يقف الشذوذ والانحراف فيه عند حدّ الخروج على قواعد المنهج المتفق عليها عند علماء اللّغة، ومن ثَمّ عند علماء الشريعة الإسلاميّة، فيستلزم ابتداعاً وربما فسقاً وجنوحاً عن الحق بدون عذر. وفيها ما قد يتردّد الشذوذ والانحراف فيه، بين بلوغ درجة الكفر وحدود الفسق والابتداع، فلا يجد الباحث المنصف معتَمداً راسخاً للتكفير، كما لا يطمئن إلى أنّ انحرافاً جزئياً لم يندّ بصاحبه ولم يُخرجه من دائرة الإسلام. وآثر البوطي الحيطة في هذه الحالة قائلاً: «إنما الحيطة في هذا المقام حملُ حال الناس ما أمكن على أنهم لا يزالون داخلين في حظيرة الإسلام، فإنّ الخطأ في تحسين الظن بهم لن يجرّ الوبال الذي يجرّه الخطأ في إساءة الظن بهم بنسبتهم إلى الكفر والمروق عن الإسلام. ولا نألو في بيان فسقهم وابتداعهم وشذوذهم عن المنهج»[2]. ومن هذه، إنكارُ إمامة الشيخين «أبي بكر وعمر» وتجاهل الإجماع الذي استقرّ على ذلك، وإضفاء صفات النبوة وخصائصها على علي (رض) كالوحي والعصمة ونحوهما، وانتقاص أصحاب رسول الله الذين

---

(1) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص109.

(2) المصدر نفسه، ص109 ـ 110.

ثبتت لهم الصحبة وشهد لهم السلف الصالح كله بالصلاح والاستقامة والتقوى، ومن ذلك ما يعتقده بعض المريدين في أشياخهم من النزاهة والعصمة، بحيث يرون أنّ أعمال أشياخهم وتصرفاتهم هي الحجة على نصوص الشرع، ومن ذلك ما يجزم به بعض الناس من أنّ في أئمة أهل البيت من قد وصلوا إلى منزلة لم يبلغها ملك مقرّب ولا نبي مرسل، وممن يجزم ذلك ويقرّره في منشوراته الإمام الخميني[1].

ـ وفيما يُنكر البوطي ما شاع من شطحات المتصوفة في بعض العصور الإسلاميّة، معتبراً أنّ فئات شتى من الزنادقة والباطنية تسللوا إلى الفكر الإسلامي عن طريق التصوف وهم ليسوا منه، أكّد أنّ التصوف بمعناه الحقيقي السليم، هو لبّ الإسلام وجوهره الكامن، في أعماق فؤاد المسلم، ولا مشكلة في التسمية بعدئذ[2]. لكنّ الفوزان يرى أنّ ثناء البوطي على بعض المتصوفة وبعض مؤلّفاتهم كالقشيري في رسالته المشهورة، في غير محله؛ لأنّ التصوفَ أصلُه مبتدَعٌ في الإسلام ودخيلٌ عليه، وقد تطوّر إلى أفكار إلحادية، وما زال العلماء المحقّقون يحذّرون منه ومن أصحابه وبالخصوص القشيري، وفي الثناء عليه وعلى أمثاله تغريرٌ بمن لا يعرف حقيقتهم[3].

ـ وفي مسألة صفات الله، يجيز البوطي مخالفة السلف في إثباتها على حقيقتها، فيقول: «بل نفرض أنّ أحداً من رجال السلف لم يُجِزْ لنفسه أكثر من أن يثبت ما أثبته الله لذاته، مع تفويض ما وراء ذلك

(1) المصدر نفسه، ص111 ـ 112.

(2) المصدر نفسه، ص116 ـ 119.

(3) الفوزان، مصدر سابق.

من العلم والتفاصيل إلى الله عزّ وجلّ، فإنّ ذلك لا يقوم حجةً على حرمة مخالفتهم في موقفهم هذا حرمة مطلقة. وإنّ إحجام السلف عن الاجتهاد في معاني هذه الألفاظ، قد يكون لأسباب كثيرة، وعليه، فإنّ الاحتجاج بموقفهم لاحتمال وجود سبب آخر هو حرمة التأويل، ووجوب الوقوف عند ظاهر هذه الصفات مع التنزيه والتوحيد، هو احتجاج باطل، لأنه اعتماد على دليل أعم من المدّعى، ومع قيام الاحتمال يسقط الاستدلال»[1]. ويردّ الفوزان فيقول: ألا يسعنا ما وَسِع السلف؟ أليست مخالفتهم وفيهم المهاجرون والأنصار والخلفاء الراشدون وبقيّة الصحابة (رض) والقرون المفضّلة لا سيما في العقيدة، بدعةً وكلُّ بدعةٍ ضلالة؟ بدليل قوله (ص): «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين تمسكوا بها، وعضّوا عليها بالنواجذ وإياكم ومُحدَثات الأمور، فإنّ كلَّ محدثة بدعة، وكلُّ بدعة ضلالة»، والله تعالى يقول: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ﴾. فشرط سبحانه في رضاه عمن جاء بعدهم اتّباعهم للمهاجرين والأنصار بإحسان. ثم هل تجوز المخالفة في أمور العقيدة؟ أليست العقيدة توقيفية لا مجال للاجتهاد والاختلاف فيها؟[2].

ـ ويقول الفوزان: إنّ البوطي خلط بين علم الكلام والفلسفة، وانتقد شيخَ الإسلام ابن تيمية حيث أجاز مناظرة المتكلمين بمثل مصطلحاتهم مع أنه ينكر على الإمام الغزالي انشغاله بالفلسفة، وكأنه لا يدري أنّ علم الكلام غير الفلسفة، وأنّ بينهما فرقاً واضحاً. وكان البوطي قد انتقد ابن تيمية أيضاً من ناحية أنه يحذّر من الإقبال على

---

(1) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص138.

(2) الفوزان، مصدر سابق.

علم الكلام والمنطق وهو قد تضلّع فيهما وناظر بهما[1]. والجواب عن ذلك ـ كما يرى الفوزان ـ أنّ ابن تيمية يحذّر من الاشتغال بذلك من هم على غير مستوى علمي جيد يمكّنهم من التخلص من أضرار علم الكلام؛ ولأنّ ذلك يشغل عن تعلّم الكتاب والسنة، فأيّ انتقاد يوجّه إليه في ذلك إلا من صاحب هوى وحقد؟ ثم إنّ الشيخ لا ينكر على من تعلم علم الكلام والمنطق من أجل الردّ على المضلّلين وقتلهم بسلاحهم، وإنما ينكر على من تعلّمها بغير هذا القصد[2].

ـ ويرى الفوزان أنّ البوطي شنّع على شيخ الإسلام ابن تيمية متهماً إياه أنه قال بقول الفلاسفة في مسألة مشهورة، وهي أنّ الحوادث قديمة النوع حادثة الآحاد، وقد أخذها خصوم ابن تيمية عليه قديماً وحديثاً، وقالوا: إنه يقول بحوادث لا أوّل لها. والدكتور البوطي في هذا الكتاب اتخذ من هذه المسألة متنفساً ينفث من خلاله ما في صدره من حقد عليه؛ لأنه شيخ السلفيين الذين يضايقونه في هذا الزمان[3]. ويشرح الفوزان مقصود ابن تيمية من هذه المقولة، فيقول: إنّ مراده أنّ أفعال الله سبحانه ليس لها بداية؛ لأنه الأول الذي ليس قبله شيء. والتسلسل الواجب ما دلّ عليه الشرع من دوام

---

(1) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، ص158 ـ 162.

(2) الفوزان، مصدر سابق.

(3) يقول البوطي: إنّ ابن تيمية رغم نقده الشديد للفلاسفة جاراهم في مسألتين خطيرتين من منظور أهل السنة والجماعة، الأولى وفيها يردّ على ابن حزم، زاعماً أنه لا يوجد إجماع من السلف وأهل السنة والجماعة على كفر من يقول إن الله وحده ليس خالق كل شيء، والثانية، أنّ في الأشياء أسباب ذاتيّة بقوة أودعها الله فيها كما يقول الفلاسفة الإسلاميون كالفارابي وغيره، بما يرتّب عليه قيام معادلة السبب والمسبّب في الحوادث، وهذا رغم أنّ لابن تيمية آراء مناقضة تماماً لهاتين المسألتين، انظر: البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، 163 ـ 186.

أفعال الرب تعالى في الأبد، فكل فعل مسبوق بفعل آخر فهذا واجب في كلامه، فإنه لم يزل متكلماً إذا شاء، ولم تحدث له صفة الكلام في وقت، وهكذا أفعاله هي من لوازم حياته فإنّ كلّ حيّ فَعَّال، والفرق بين الحي والميت الفعل، ولم يكن ربنا تعالى قط في وقت من الأوقات معطّلاً عن كماله من الكلام والإرادة والفعل... إلى أن قال: ولا يلزم من هذا أنه لم يزل الخلق معه، فإنه سبحانه متقدّم على كل فرد من مخلوقاته تقدّماً لا أوّل له، فلكلّ مخلوق أوّل والخالق سبحانه لا أوّل له، فهو وحده الخالق وكل ما سواه مخلوق كائن بعد أن لم يكن... والمقصود بالذي دلّ عليه الشرع والعقل أنّ كل ما سوى الله تعالى محدَث كائن بعد أن لم يكن، أما كون الربّ تعالى لم يزل معطّلاً عن الفعل ثم فعل، فليس في الشرع ولا في العقل ما يثبته، بل كلاهما يدلّ على نقيضه[1].

ـ يدافع البوطي عن ابن عربيّ وما في كتبه من مقولات وحدة الوجود، معتبراً أنه لا يجوز تكفيره بموجب كلامه الذي فيه الإلحاد الصريح حتى التأكد من أنه يعتقد ما يقول أولاً؟[2]. ويردّ الفوزان بأنه لو صحّ قول الدكتور البوطي هذا، ما كفر أحد بأيّ قول أو فعل مهما بلغ من القبح والشناعة والكفر والإلحاد حتى يشقّ عن قلبه ويُعلم ما فيه من اعتقاد، وعلى هذا فعمل المسلمين على قتال الكفرة وقتل المرتدين خطأ على لازم قول البوطي؛ لأنهم لم يعلموا ما في قلوبهم، وهل هم يعتقدون ما يقولون وما يفعلون من الكفر أولاً؟

ـ ويقارن البوطي بين ابن عربيّ وابن تيمية لجهة وقوعهما في مسائل تستدعي التكفير ظاهراً، ووجود نصوص أخرى لهما تناقض ما سبق، معتبراً أنّ أقوال ابن عربيّ وابن تيمية تردّ هي على ما

(1) الفوزان، مصدر سابق.

(2) البوطي، **السلفية**، مصدر سابق، هامش رقم (1) ص204.

يستوجب التكفير فتحجبه عنهما، ويقول: «خلاصة المشكلة أنه (يعني ابن تيمية) ومن يقلّده في نهجه، يظلّون يوآخذون ابن عربيّ وأمثاله بلازم أقوالهم دون أن يحملوا أنفسهم على التأكد من أنهم يعتقدون فعلاً ذلك اللازم الذي تصوره.... ثم قال: أما أن يكون في كتب ابن عربيّ كلام كثير يخالف العقيدة الصحيحة ويوجب الكفر فهذا ما لا ريبة فيه ولا نقاش فيه، وأما أن يدلّ ذلك دلالة قاطعة على أنّ ابن عربيّ كافر، وأنه ينطلق في فهم الشهود الذاتي من أصل كفري هو نظريّة الفيض، فهذا ما لا يملك ابن تيمية ولا غيره أي دليل قاطع عليه[1]. ويضيف البوطي: «وإذا أبى ابن تيمية إلاّ أن يحملنا على تكفير ابن عربيّ استدلالاً بالكفريات الموجودة في كلامه، والإعراض عن الصفحات الطوال التي تناقضها وتردّ عليها في مختلف كتبه وأقواله، فإنها لدعوة منه بلا ريب إلى أن نكفّره هو الآخر استدلالاً بالضلالات الفلسفيّة التي انزلق فيها[2].

ويعقّب الفوزان فيقول: إنّ ابن تيمية لم ينفرد بتكفير ابن عربي، بل قد كفّره كثير من العلماء حتى من الصوفية، ومنها كتاب: «تنبيه الغبي إلى تكفير ابن العربي» للبقاعي وغيره من الكتب، وللشيخ تقي الدين الفاسي رسالة مستقلة في تكفير ابن عربي، وذكر من قال بذلك من العلماء وهي مطبوعة ومتداولة[3].

ردّ الشيخ عبد الآخر حماد الغنيمي[4]:

اعتبر الشيخ الغنيمي أنّ كتاب البوطي «الجهاد في الإسلام» قد

---

(1) المصدر نفسه، ص204 ـ 205.

(2) المصدر نفسه، ص206.

(3) الفوزان، مصدر سابق.

(4) من الفقهاء المعدودين للجماعة الإسلاميّة في مصر. وُلد في الغنايم بمحافظة=

تضمّن بعض الآراء المخالفة لما دلّ عليه كتاب الله وسنة رسوله (ص)، وأنه أتى بأقوال غريبة لا سَلَف له فيها، والعجيب ـ حسب تعبيره ـ أنه ينسب تلك الأقوال إلى بعض الأئمة من أهل العلم والدين[1]، وفيما يلي أبرز ملاحظاته:

ـ يقول البوطي: إنّه ليس من الحقيقة ما «استقرّ في أذهان أكثر الناس أنّ الجهاد الذي هو جزء أصيل من أحكام الإسلام وشرائعه، إنما شُرع بعد هجرة رسول الله (ص) إلى المدينة. فالعهد المكي من حياة رسول الله (ص) حفل بالجهاد كما حفل به العهد المدني»[2]، مؤكداً أنّ الجهاد ليس محصوراً بالجهاد القتالي، وسبب هذا الفهم الشائع لدى الناس ـ بحسب البوطي ـ أنّ الرسول (ص) قاتل المشركين بعد الاستقرار في المدينة المنورة، «ولقد أدى هذا التصور إلى إزالة سِمة الجهاد عن كثير من أنواعه، بل عن أهم أنواعه إذ لا شك أنّ أهم أنواع الجهاد هو ذاك الذي استقرّ وجوده مع فجر الدعوة الإسلاميّة في مكة المكرمة، فكان أساساً لما تفرّع عنه بعد ذلك من جراء عوارض الظروف والأحوال، وهو دعوة المشركين إلى الحق وتفنيد ما كانوا يعكفون عليه من تقاليد الآباء والأجداد[3].

ويردّ الغنيمي بأنّ الإنسان المسلم لو فهم من الجهاد معنى القتال

= أسيوط، عام 1955. اعتقل مرات عدة ابتداء من عام 1981 وحتى أوائل التسعينات. ثم سافر إلى الإمارات للعمل، وبعدها هاجر وأسرته إلى ألمانيا حيث عاش لأكثر من 12 عاماً. عاد إلى مصر بعد تطبيق مبادرة الجماعة لوقف العمليات العسكرية 1999، وله مؤلّفات عدة في الفقه الجهادي.

(1) عبد الآخر حماد الغنيمي، **وقفات مع البوطي في كتابه عن الجهاد**، 1997، ص6 ـ 7.

(2) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص19.

(3) المصدر نفسه، ص20.

فلا تثريب عليه؛ لأنّ الجهاد إذا أُطلق فالمقصود به هو القتال، «فلِمَ التشنيع إذاً على من يقول إنّ الجهاد إنما شُرع بالمدينة إذا كان يعني ما استقرّ عليه إجماع الأمة، من أنّ الجهاد إذا أُطلق فإنما يُقصد به القتال بالسيف في سبيل الله؟». أما أنّ المتبادر إلى أذهان كثير من الناس من معنى الجهاد أنه القتال، فلا يعني إلغاء دور الجهاد الدعوي، وكون البعض لا يسميه جهاداً لأنه قد استقرّ في ذهنه أنّ الجهاد هو القتال، ليس بالأمر الخطير، وإنما يكاد يكون خلافاً في الاصطلاح، لا ضرر منه ولا مشاحّة في الاصطلاح كما يقولون[1].

ـ ويشرح الغنيمي أنّ الجهاد القتالي ـ وباتفاق أهل العلم ـ قد مرّ بمراحل ثلاثة:

1) أولها مرحلة الإذن فيه دون فرضيّة:

وهي المرحلة التي نزل فيها قول الله عزّ وجلّ: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ﴾[2]، وهي أول آية نزلت في القتال كما قال ابن عباس (رض)، وقد ذهب قوم إلى أنّ هذا الإذن كان بمكة.

والصواب أنه كان بالمدينة بعد الهجرة؛ لما جاء في حديث ابن عباس (رض) قال: «لما أُخرج النبي (ص) من مكة قال أبو بكر: أخرجوا نبيهم، إنا لله وإنا إليه راجعون، ليهلكنّ، فنزلت: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَٰتَلُونَ بِأَنَّهُمۡ ظُلِمُواْۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ نَصۡرِهِمۡ لَقَدِيرٌ﴾[3]، فقال أبو بكر: لقد علمت أنه سيكون قتال».

---

(1) الغنيمي، مصدر سابق، ص15 ـ 16.

(2) سورة الحج: الآية 39.

(3) سورة الحج: الآية 39.

2) وثانية هذه المراحل مرحلة فرضيّة القتال لمن بدأ المسلمين بالقتال دون من لم يبدأهم:

وهي المرحلة التي قال الله فيها: ﴿فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾، إلى قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوٓا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ وَيَكُفُّوٓا۟ أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَٰنًا مُّبِينًا﴾[1].

3) وثالثة هذه المراحل مرحلة قتال المشركين كافة:

أي من قاتَلَنا منهم ومن لم يقاتل، وغزوهم في بلادهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله، وهذه المرحلة هي التي استقرّ عندها حكم الجهاد، ومات عليها رسول الله (ص)، وفي هذه المرحلة نزلت آية السيف، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾[3].

وفي الحديث الصحيح: «أمرتُ أن أقاتل الناس؛ حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم وحسابهم على الله»، وهذه المرحلة ناسخة لما قبلها من المراحل[4].

لكنّ الدكتور البوطي يخالف ذلك حين يقول إنّ «أهم ما يجب ملاحظته والعمل على أساسه، ضرورة ربط كلٍّ من هذه الحلقات

---

(1) سورة النساء: الآيتان 90 ـ 91.

(2) سورة التوبة: الآية 5.

(3) سورة التوبة: الآية 29.

(4) الغنيمي، مصدر سابق، ص40 ـ 43.

المتواصلة من أنواع الجهاد ـ على صعيد التطبيق ـ بمثل المناخ الذي نشأ فيه وتسبّب عنه؛ ذلك لأنّ المعاني التي ذكرناها للجهاد لم تكن أطواراً تتقلّب شرعة الجهاد خلالها لتستقرّ عند آخر طور لها، كما هو الشأن في تحريم الخمر مثلاً، وإنما هي عبارة عن شرائع جهادية متعدّدة تنفّذ كل شرعة منها في حالاتها وظروفها الملائمة»[1].

وتكمن خطورة هذا الكلام حسب الغنيمي، أنّ المؤلّف يبني عليه أحكاماً عملية، مفادها أنه لا يجوز القتال من أجل إيجاد الدولة المسلمة التي تحتكم إلى كتاب الله وسنة رسوله، وإنما يكون القتال دفاعاً عن هذه الدولة[2].

ـ ويرى الغنيمي تبعاً لابن تيمية وتلميذيْه ابن القيّم وابن كثير وكذلك الإمام الشافعي، أنّ الجهاد لم يشرع في مكة نظراً لما كان عليه المسلمون من الضعف وقلة العدد، فلما صار لهم قوة ومَنَعة شُرع القتال والجهاد. وهذا المعنى يتّسق مع المعروف من نصوص الشرع الحنيف القاضية بعدم التكليف بما لا يطاق، كما في قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[3][4]، لكنّ الدكتور البوطي يرى أنّ الدعوة الإسلاميّة التي كان ينهض بها رسول الله في مكة، إنما كانت تتحرك في مناخ جاهلي، أي لم يكن للمسلمين آنذاك جامعة تؤلّف منهم مجتمعاً ذا كينونة حقيقيّة مستقلة، ولم تكن لهم من أرض يقيمون وجودهم الاجتماعي عليها، بل كانوا أفراداً قلة متناثرين وسط كثرة من الناس التائهين والضالين المشركين...

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص26.

(2) الغنيمي، مصدر سابق، ص45.

(3) سورة البقرة: الآية 286.

(4) الغنيمي، مصدر سابق، ص51 ـ 52.

والمسلمون في مكة كانوا فقراء إلى الأرض التي تكون داراً لهم، وإلى النظام الذي ينسج صلة ما بينهم ويجعل منهم مجتمعاً تستقر أركانه فوق الأرض. ومن ثَمّ لم يكن لهم وراء العقيدة التي يدعون إليها وينافحون بالفكر عنها أيّ حق ثابت ينهضون بحراسته ويقاتلون من دونه إن اقتضى الأمر، ومن ثَمّ لم يكن للجهاد القتالي أي مبرّر آنذاك»[1]. وقد شُرع القتال في المدينة؛ «لأنّ الله أكرم المسلمين لدي هجرتهم إلى المدينة بالأرض التي أورثهم إياها ومكّنهم منها، والجماعة الإسلاميّة التي تكاثرت فوق تلك الأرض، والنظام الذي جمع شملهم ووحّد سلطانهم... إذاً فالجهاد القتالي الذي شُرع لدى استقرار المسلمين في المدينة... إنما شُرع دفاعاً عن هذه الحقوق الثلاثة: الأرض التي أورثهم الله إياها، والجماعة المسلمة التي ترسخ وجودها فوق تلك الأرض، والنظام السلطوي الذي أعطى تلك الجماعة القوة والفاعلية»[2]. ويُنكر البوطي على من يرون أنّ علّة عدم مشروعية القتال بمكة هي ضعف المسلمين وقلة عددهم[3].

وهنا يرى الغنيمي أنّ البوطي وقع في خلط شديد، بين حكمة مشروعية القتال في العصر المدنيّ فقط، وبين العلّة في تشريع الجهاد نفسه، فاعتبرهما شيئاً واحداً بينما هما في الحقيقة أمران متغايران. وأنّ القضيّة هنا ليست قضيّة جواز التعليل بالحكمة، حتى لا يُعترض علينا بأنّ الكاتب ربما كان من هؤلاء الأقلين الذين يرون جواز التعليل بالحكمة؛ لأنّ الحديث هنا ليس عن الحكمة من مشروعية الجهاد في الإسلام، ولكنه عن الحكمة من تشريع الجهاد على مراحل، وهذا، كما ترى، أمر آخر ينبغي أن لا تربط به أحكام

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص74.

(2) المصدر نفسه، ص79.

(3) المصدر نفسه، ص76.

الجهاد ذاتها[1]، ويضيف: إنه قد يجتهد البعض في الحكمة من عدم مشروعية الجهاد في مكة، لكن ليس له أن يعتبر أنّ ذلك هو علّة الحكم نفسه، فيقول بما أنّ الحكمة من ذلك أنّ دولة الإسلام بأركانها الثلاثة لم تكن قد قامت في مكة، فإنه لا يُقاتَل إلا دفاعاً عن تلك الأركان، ولأنه لا يوجد نص شرعي على أنّ علّة القتال هي تلك التي ذكرها. ونحن نعلم أنّ كثيراً من الشرائع كالزكاة والصيام لم تُشرع إلا في المدينة، فهل يصح أن يقال إنّ علّة مشروعية الزكاة والصيام هي وجود الدولة؟! بمعنى أنّ المسلم لو كان يعيش في غير دار إسلام له أن يقول: لا أزكّي ولا أصوم؟ لا شك أنّ الجواب: لا. فإن قال البوطي: إنّ قضيّة الجهاد تختلف عن الزكاة والصيام، قلنا: وما الفرق أليس الكلُّ تشريعاً من عند الله؟ وقد اقتضت حكمته تعالى أن لا يشرع القتال ولا الزكاة ولا الصيام إلا في المدينة بعد قيام الدولة، لكن لا علاقة لوجود الدولة من عدمه بعلّة التشريع. والفيصل هو الدليل، فكما أننا لا نجد دليلاً شرعياً يربط علّة مشروعية الزكاة والصيام بموضوع الدولة بأركانها، فكذلك الأمر بالنسبة للجهاد. والكاتب لم يذكر دليلاً على ما ذهب إليه، إلا استنباطه ذلك الأمر من كون القتال لم يشرع إلا بعد وجود الدولة بأركانها المعروفة، وهذا كما أسلفنا لا يكفي؛ فإنّ القتال يشاركه في ذلك الزكاة والصيام وغيرهما[2].

ـ يرفض البوطي الرأي القائل بأنّ علّة عدم مشروعية الجهاد القتالي في مكة، هي أنّ المسلمين كانوا ضعفاء قليلي العدد؛ معتبراً أنّ «هذه العلّة غير واضحة هنا قط لا على مستوى العلّة المؤثرة التي

(1) الغنيمي، مصدر سابق، ص59 ـ 60.

(2) المصدر نفسه، ص61 ـ 62.

ينبغي أن يكون منصوصاً عليها، ولا على مستوى العلّة الملائمة التي تعتمد على انسجامها مع المقاصد الكلية، ومع ظاهرة الطرد والعكس»[1].

ويردّ الغنيمي أنّ ما ذكره البوطي من علّة في قضيّة الجهاد لا يصلح علّةً مؤثرةً ولا علّةً ملائمة. فإننا لا نجد نصاً يقول لنا بأنّ العلّة من فرضيّة الجهاد هي ما ذكرتَ، ولا نجد من المقاصد الكلية للشريعة ما يؤيدُ دعواك. ثم إنّ هؤلاء الذين قالوا بأنّ الحكمة من وراء عدم تشريع القتال في مكة هي الضعف، لم يجعلوا ذلك علّة للقتال نفسه، يدور معها حكمه وجوداً وعدماً؛ لأنّ العلّة عندهم شيء آخر منضبط، هو أنّ القتال إنما شُرع لإعلاء كلمة الله وإزالة منكر الكفر، وأنّ علّة قتال الكفار هي كفرهم، كما قال تعالى: ﴿وَقَـٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ كُلُّهُۥ لِلَّهِ﴾[2]. فالآية ربطت القتال بوجود الفتنة وبكون الدين ليس كله لله[3].

ـ يذكر البوطي أنّ الجهاد القتالي لم يشرع إلا عندما توفرت للمسلمين هذه الحقوق الثلاثة؛ أي وجود دار الإسلام، ووجود الدولة الإسلاميّة، ووجود حشد من المسلمين تتألف منهم هذه الدولة، فماذا لو كان يوجد للمسلمين حقان فقط من هذه الحقوق؟ إنّ الجواب عند البوطي؛ هو أنه يقاتَلُ دفاعاً عن هذين الحقّيْن أيضاً[4].

ويسأل الغنيمي: «ماذا لو كان الموجود حقاً واحداً من هذه

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص75.

(2) سورة الأنفال: الآية 39.

(3) الغنيمي، مصدر سابق، ص63.

(4) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص197.

الحقوق الثلاثة؟ هل يكون الدفاع عنه مشروعاً أم لا؟ إنّ الإجابة المنطقية هي أنّ الجهاد سيكون أيضاً مشروعاً وقائماً كما لو وُجد حقان فقط، وإلا كان الكاتب متناقضاً مع نفسه؛ إذ على أيّ شيء يعتمد في التفرقة بين حالة وجود حقين، وحالة وجود حق واحد؟ وعليه يمكن القول: إنّ المسلمين في العصر المكي كان لديهم حق واحد أو ركن واحد من هذه الأركان الثلاثة، هذا الركن أو الحق هو وجود الجماعة المسلمة؛ فالمسلمون في مكة لم يكونوا أفراداً متناثرين كما ذكر الكاتب، بل كانوا جماعة منظّمة لها قائد ترجع إليه، وما كان اجتماعه (ص) بهم في دار الأرقم إلا نوعاً من التنظيم الجماعي.

والعجيب حسب الغنيمي، أنّ الكاتب نفسه يعترف في كتابه «فقه السيرة»؛ بأنّ الرسول في مكة كان إماماً، إذ يقول تعليقاً على سِرِّية الدعوة في مكة: «ومن هنا ندرك أنّ أسلوب دعوته (ص) في هذه الفترة كان من قبيل السياسة الشرعيّة بوصف كونه إماماً، وليس من أعماله التبليغية عن الله تعالى بوصف كونه نبياً»[1]. والمقصود حسب الغنيمي أنّ المسلمين في مكة كانوا جماعة من الناس متجانسين، تجمع بينهم العقيدة الواحدة، ولهم إمام واحد؛ فكان مقتضى فهم المؤلّف لقضية الجهاد أن يشرع الجهاد في العصر المكي دفاعاً عن وجود هذه الجماعة المتميزة بأفرادها، فلمّا لم يُشرع الجهاد في مكة، دلّ على أنّ العلّة ليست هي وجود الدولة بمقوماتها الثلاثة أو عدمها[2].

ـ يقرّر البوطي أنّ علّة قتال الكفار هي الحرابة، وليس الكفر، ويقول: «وما من آية نزلت في الجهاد القتالي إلا وترى فيها ـ أو في

---

(1) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص94.

(2) الغنيمي، مصدر سابق، ص69.

الآيات التي تحيط بها من قبل أو من بعد ـ ما يبرز هذه العلّة للقتال؛ أَلَا وهي الحرابة، أو القصد والتوثّب للحرابة والقتال. سواء كانت مما نزل في أول عهد المسلمين بالهجرة إلى المدينة، أو في آخر حياة رسول الله وآخر عهد المسلمين بها»[1]. ويرى البوطي «أنّ الجهاد إنما شرع حفاظاً لمكاسب تحققت، لا سعياً إلى إيجاد ما لم يتحقق منها»[2].

لكن الغنيمي يردّ على البوطي، فيعتبر أنه بهذا التقرير يتفق مع أقوام سبق له أن حمل عليهم وشنّع بهم في كتابه «فقه السيرة»، وهم القائلون: بأنّ الجهاد إنما شُرع في الإسلام للدفاع فقط[3]، حيث قال: «فقد كان الجهاد في صدر الإسلام مقتصراً على الدعوة السلمية مع الصمود في سبيلها للمحن والشدائد، ثم شرع إلى جانبها مع بدء الهجرة القتال الدفاعي، أي ردّ كل قوة بمثلها، ثم شُرع بعد ذلك قتال كل من وقف عقبة في طريق إقامة المجتمع الإسلامي... وعند هذه المرحلة الأخيرة استقرّ حكم الجهاد في الإسلام، وهذا واجب المسلمين في كل عصر إذا توافرت لديهم القوة والعدة اللازمة... ومن هنا تعلم أنه لا معنى لتقسيم الجهاد في سبيل الله إلى حرب دفاعية وأخرى هجومية، إذ مناط شرعة الجهاد ليس الدفاع بذاته ولا الهجوم لذاته، إنما مناطه الحاجة إلى إقامة المجتمع الإسلامي بكل ما يتطلبه من النظم والمبادئ الإسلامية»[4].

وعن رأي البوطي بخصوص علّة قتال الكفار، وهي درء

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص106.

(2) المصدر نفسه، ص199.

(3) الغنيمي، مصدر سابق، ص79.

(4) البوطي، مصدر سابق، ص170 ـ 171.

الحرابة، يقول الغنيمي: إنّ الخلاف بين الأئمة ليس في قضيّة هل يقاتل الكفار ابتداءً أم يُنتظر حتى تبدو منهم حرابة؟ لكنه خلاف في قتل بعض أصناف الكفار. وسبب هذا الخلاف؛ هو الاختلاف في العلّة التي لأجلها يُقتل الكفار ويقاتلون، أي أنّ هؤلاء الكفار الذين وجب قتالهم ابتداءً هل شُرع قتالهم لمجرد كونهم كفاراً؟ أم لما هو معروف من طبيعة هؤلاء الكفار أنهم يتربّصون بالمسلمين ويودّون لو استطاعوا قتلهم أو ردّهم عن دينهم، فلذا شرع قتالهم ابتداء؟ فالشافعي لما قال بالأول، قال إنه يُقتل جميع الكفار إلا من استثنى النص، وهم النساء والأطفال؛ ومن قال بالثاني، ألحق بالنساء والصبيان من لم يكن من أهل الحرب، كالشيوخ والزمنى والفلاحين ونحوهم. وهذا كما ترى بعيد غاية البعد عما ذكره البوطي، فإذا كان المؤلّف يرى أنّ الكل لا يُقاتَل إلا إن قَاتَل أو بدا منه قصد العدوان، فما وجه تخصيص المرأة والطفل ونحوهما بعدم المقاتلة إلا إن وقع منهم قتال حقيقة أو حكماً؟ أَوَ ليس هذا التخصيص دالاً على أنّ غيرهم يُقاتَلون سواء قاتلوا أو لم يُقاتلوا؟[1].

ـ يؤكد البوطي أنّ قوله تعالى: ﴿فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾[2] وهي المعروفة بآية السيف، لا يصلح دليلاً على أنّ علّة القتال هي الكفر، فيقول: «إنّ الآية لا تزيد على أمر المسلمين بقتل المشركين عند انسلاخ الأشهر الحرم كما قلنا، وفي هذه الحالة يرد احتمال كون السبب كفراً وكونه حرابة، وكلا الوصفين كان المشركون متلبسين بهما لدى نزول الآية، وإذا وقع الاحتمال سقط الاستدلال كما هو معروف»[3].

---

(1) الغنيمي، مصدر سابق، ص98 ـ 99، 117.

(2) سورة التوبة: الآية 5.

(3) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص55.

ويردّ الغنيمي: أنه من المعلوم أنّ المشركين عند نزول هذه الآية في العام التاسع الهجري لم يكونوا كلهم متلبّسين بصفة الحرابة، بل كان منهم من له مع الرسول (ص) عهدٌ مطلق أو مؤقت. والعجيب حسب الغنيمي، أنّ المؤلّف نفسه قد قرّر هذا في كتابه «فقه السيرة»[1]، حيث يقول: «ثم اعلم أنّ المشركين كانوا إذ ذاك صنفين، كما قال محمد بن إسحاق وغيره: أحدهما: كان بينه وبين رسول الله (ص) عهدٌ إلى ما دون أربعة أشهر من الزمن، فأمهل هذا الصنف إلى تمام المدة، وثانيهما: كان بينه وبين رسول الله (ص) عهد مفتوح أي بغير أجل، فاقتصر به القرآن في سورة براءة على أربعة أشهر، ثم هو بعد ذلك الحرب بينهم وبين المسلمين يُقتل أحدهم حيث أُدرك إلاّ أن يُسلم ويتوب...»[2].

ثم إنه بفرض أنّ المشركين كانوا حين نزول هذه الآية كلهم محاربين، فإنه لا وجه أيضاً لما ذكره البوطي من أنه يحتمل أن يكون السبب الباعث على قتالهم الحرابة؛ وذلك أنّ الآية الكريمة قد حدّدت الوصف الذي لأجله يقاتلون وهو الشرك، ونحن نعلم أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقوله تعالى: ﴿ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ عام لأنه جمعٌ معرّفٌ بالألف واللام، فهو عام في كل مشرك ـ كما قال القرطبي في تفسيره ج8/ ص72[3].

ـ ويقول البوطي: «قالوا إنّ هذه الآية نسخت الآيات التي رخّص الله فيها ببرّ المشركين الذين لم يقاتلونا في الدين ولم يقابلونا بأي عدوان، إذاً فمقتضى ذلك أن يسري النسخ إلى المعاهدات التي

---

(1) الغنيمي، مصدر سابق، ص120 ـ 121.

(2) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص418.

(3) الغنيمي، مصدر سابق، ص121.

بين المسلمين والمشركين في ظل ذلك الحكم المنسوخ، ولكن ها هو خطاب الله عزّ وجلّ يأمرنا صراحة بأن نستقيم في برّنا بهم ما استقاموا على برّهم لنا، ويأتي هذا الأمر بعد ما سموه آية السيف مباشرة، وهذا يعني أنّ الحكم باستمرار شرعيّة هذه المعاهدة، إنما هو بمقتضى الحكم الجديد، وليس بمقتضى استمرار الحكم السابق الذي يقولون بأنه منسوخ»[1].

ويردّ الغنيمي: أنّ الصواب في قوله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَـٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ﴾[2]، أنه ليس بمنسوخ، وأنه لا يتعارض مع كون علّة القتال هي الكفر لا الحرابة، ومع ذلك فإنّ الذين قالوا بنسخ هذه الآية لم يقولوا بنسخ كل برّ وإقساط للكافرين، إنما قصدوا أنّ المنع من قتالهم إذا كفوا عنا قد نُسخ، وصار الواجب قتالهم سواء بدؤونا بعدوان أم لم يبدؤونا. وقد جاءت آية السيف آمرة بقتل المشركين، ثم إنها قد حدّدت ـ هي والآيات الأخرى من سورة التوبة ـ كيفية تنفيذ هذا الأمر، فأمهلت من ليس لهم عهد أو لهم عهد مطلق أربعة أشهر، وبعدها السيف، إن لم يُسلموا. وكذلك أمهلت من لهم عهد مؤقت إلى نهاية مدتهم، إذا استقاموا عليه، ثم بعد ذلك السيف أيضاً، إن لم يُسلموا؛ ومعنى ذلك أنّ الإمهال لم يكن فقط لأصحاب العهود، فحتى من لم يكن له عهد لم يؤمر بقتله على الفور، بل أُمهل أربعة أشهر أيضاً، لأن الآية أمرت بقتل المشركين بعد انسلاخ الأشهر الحرم ـ وهي أشهر التسيير الأربعة كما رجّح ابن القيّم وغيره ـ وإنّ الأمر بإتمام العهد إلى مدته هو في حدّ ذاته دليل على أنّ علّة القتال هي الكفر وليست الحرابة، وذلك

---

(1) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص100.

(2) سورة الممتحنة: الآية 4.

أنّ هؤلاء المعاهدين هم بالبداهة ليسوا محاربين واستمرارهم على عهدهم يدلّ على ذلك، ومع ذلك فقد جعل القرآن لمهادنتهم نهاية ـ وهي مدة العهد ـ ثم بعدها السيف إن لم يُسلموا؛ فدلّ ذلك على أنّ موجب القتال هو الكفر، ولو كان موجبه الحرابة لجاز تمديد مدة الصلح بعد انتهائها؛ لأنّ علّة القتال ـ على رأي البوطي ـ ليست متوفرة في هؤلاء، فقد استمروا على عهدهم إلى نهايته، ومع ذلك جُعلت نهاية عهدهم هي نهاية مهلتهم التي بعدها يُقاتلون ويُقتلون حيث وجدوا، كما كانت مهلة الآخرين أربعة أشهر بعدها يقاتلون ويقتلون[1].

ـ يفرّق الدكتور البوطي بين القتل والقتال الوارد في الحديث النبوي: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله الله..» ويقول: «وبيان ذلك: أنّ كلمة أقاتل على وزن أفاعل، تدلّ على المشاركة، فهي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة من طرفين، بل هي لا تصدق إلا تعبيراً عن مقاومة لبادئ سبق إلى قصد القتل، فالمقاوم للبادئ هو الذي يُسمى مقاتلاً، أما البادئ فهو أبعد ما يكون عن أن يسمى مقاتلاً، بل هو في الحقيقة يسمى قاتلاً بالتوجه والهجوم، أو بالفعل والتنفيذ، إذ لا ينشأ معنى الاشتراك إلا لدى نهوض الثاني للمقاومة والدفاع»[2]. ثم يفسّر الحديث على ضوء هذا التفريق الذي ذكره، فيقول: «معناه: أُمرت أن أصدّ أي عدوان على دعوتي الناس إلى الإيمان بوحدانية الله، ولو لم يتحقق صدُّ العدوان على هذه الدعوة إلا بقتال المعادين والمعتدين، فذلك واجب أمرني الله به ولا محيص عنه»[3].

---

(1) الغنيمي، مصدر سابق، 131 ـ 133.

(2) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص59.

(3) المصدر نفسه.

ويقول الغنيمي: «إنّ الآية الكريمة قد جاء فيها معنى القتل والقتال، على النقيض مما ذكره البوطي؛ ذلك أنّ الآية تقول: ﴿فَإِن قَٰتَلُوكُمْ فَٱقْتُلُوهُمْ﴾[1]؛ أي إن بدؤوكم بعدوان فردّوا عدوانهم، فجاء الفعل «قاتل» بمعنى البدء، وجاء الفعل «قتل» بمعنى «ردّ الاعتداء»، أي خلاف ما ادعاه المؤلّف[2].

ـ أما عن الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[3]، للتأكيد على أنّ علّة قتال أهل الكتاب كونهم كفروا بالله ورسوله ولم يدينوا دين الحق، وهو الإسلام، وأنها دليلٌ على أنّ الكفر وليس الحرابة هو موجب قتال هؤلاء الكفار، فيقول البوطي: «لقد جعل الله الغاية في الأمر بالقتل الخضوع لنظام الجزية، ولا ضير عندئذٍ في عدم الدخول في الإسلام. ولو كان القتال من أجل الكفر كما قالوا، لما قام الخضوع لنظام الجزية مقام الإسلام، وهذا واضح، إذاً فما المشكلة التي أنهاها نظام الجزية حتى انتهى بسبب ذلك القتال؟ إنها مشكلة واحدة هي مشكلة الحرابة، فوجود الحرابة هو المبرّر للقتال، وانتهاؤها بالاتفاق على نظام الجزية هو الذي أنهى الحرابة ومدّ رواق السلم»[4].

ويردّ الغنيمي أنه إذا كانت علّة القتال هي الحرابة، فإنه ـ وبناء على فهم المؤلّف ـ ينبغي أن تكون غاية القتال التي ينتهي عندها،

(1) سورة البقرة: الآية 41.
(2) الغنيمي، مصدر سابق، ص140.
(3) سورة التوبة: الآية 29.
(4) البوطي، **الجهاد في الإسلام**، مصدر سابق، ص101.

هي انتهاء الحرابة، فما الداعي حينئذٍ لفرض الجزية عليهم؟ وإذا كان وجود الحرابة من قوم من الكفار هو الذي أوجب قتالهم، وأنّ نظام الجزية جاء مُنهياً لحرابتهم، فما بال الأجيال اللّاحقة من أبناء أولئك الكفار وأحفادهم؟ لماذا تستمر الجزية مفروضةً عليهم، وهم لا ذنب لهم في ما فعله آباؤهم وأجدادهم من حرب المسلمين؟ كما إنّه ليس هناك تعارض بين قولنا إنّ علّة قتال الكفار هي كفرهم وبين كون الآية قد جعلت غاية القتال هي إعطاء الجزية؛ وذلك لأنّ ما قصدناه بالعلّة هو الباعث والسبب الموجب لقتالهم، وكان هدفنا بيان أنّ هؤلاء الكفار إنما يقاتَلون ابتداءً، حتى وإن لم تبدُ منهم حرابة، ثم هذا القتال الذي وجب ابتداءً متى ينتهي؟[1] .

ويتابع الغنيمي فيقول إنّ الجزية ليست أثراً من آثار الحرابة، إنما هي إحدى الغايتين اللتين إن تحققت إحداهما وجب الكف عن أهل الكتاب ومن في حكمهم. ثم إننا إذا افترضنا جدلاً صحة هذا المنطق الذي تكلم به البوطي، من أنّ فرض عقد الذمة قد استدعته حالة الحرب القائمة بين الطرفين، فإنه كان ينبغي أن يقتصر فرض الجزية على القوم الذين باشروا الحرابة فعلاً، عقوبةً لهم وردعاً، أما أن تستمر أحكام أهل الذمة بما فيها الجزية على عقب أولئك القوم إلى آخر الزمان ـ كما هو المتقرّر في أحكام الشريعة ـ فإنّ ذلك يدلّ على أنّ ثمة وصفاً آخر غير الحرابة قد تعلّق بهم، ومن أجله فُرضت الجزية عليهم، ولا شك أنّ ذلك الوصف هو كفرهم، ولذلك فإنها تسقط عمن أسلم منهم[2].

---

(1) الغنيمي، مصدر سابق، ص150 ـ 151.

(2) المصدر نفسه، 163 ـ 164.

ردّ الشيخ حسن بن علي السقاف[1]:

يتناول الشيخ حسن السقاف مسألة الحبّ في الله والبغض فيه، التي جاءت مراراً على لسان البوطي[2]، حيث: «إنّ الله تعالى لا يكره الكافرين بل يكره أفعالهم وأعمالهم، مستدلاً بقوله تعالى: ﴿إِنِّي لِعَمَلِكُم مِّنَ ٱلْقَالِينَ﴾[3]، وأيّده في ذلك الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن، فقال: إنّ الله لم يقل: والله يكره الكافرين، بل قال: «والله لا يحب الكافرين»، وعدم الحبّ لا يقتضي الكراهة[4]؛ معتبراً أنّ هذا استدلال فاسد في هذه المسألة المستوردة من الفلسفة المذمومة الممقوتة[5]. ويردّ السقاف بأنه قد ثبت في القرآن الكريم إطلاق الكره في حق المولى سبحانه وتعالى، وأنّ الله يكره، في مثل قوله تعالى: ﴿كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ﴾[6]، وقوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ

---

(1) ولد حسن بن علي السقاف في الأردن عام 1961، ورحل إلى دمشق سنة 1978، فحضر الدروس على شيوخها، منهم الشيخ هاشم المجذوب حيث حضر عليه «عمدة السالك وعدة الناسك»، ومنهم الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي وقد حضر عليه «كبرى اليقينيات» «وشرح الأربعين نووية»، ومنهم الشيخ حسين خطاب ومنهم الشيخ أسعد الصاغرجي وغيرهم. له عشرات المؤلّفات المشهورة والتحقيقات على العلماء.موقعه الإلكتروني:
hasan-alsaqqaf.tripod.com

(2) ورد ذلك، في المؤتمر الرابع عشر لمؤسّسة آل البيت في الأردن، في 16 أيلول (سبتمبر) 2007، حين قال البوطي: إن الله لا يكره الكافرين بل يكره أفعالهم؛ حسن بن علي السقاف، **أوثق عرى الإيمان: الحب في الله تعالى والبغض في الله تعالى** ومناقشة الشيخ البوطي في هذه القضيّة، ص2.

(3) سورة الشعراء: الآية 168.

(4) السقاف، مصدر سابق، ص2 ـ 3.

(5) المصدر نفسه، ص3.

(6) سورة التوبة: الآية 46.

سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[1]، وقد بيّن الله تعالى أنّ الأمور السيئة التي نهى الله عنها من بين ما تقدّم مكروهة عنده سبحانه وتعالى، أي أنه يكرهها ولا يحبها، وهذا يفيد جواز أو صحة وصف الله تعالى بأنه يكره أمراً ما، كما يصحّ وصفه سبحانه بأنه يحبّ أمراً ما، فكلٌّ من الحبّ والكره ثابت في حق المولى سبحانه في محكم التنزيل[2]. وإن قال قائل: إنّ الشيء الذي يكرهه الله تعالى لا يقع أصلاً لقوله تعالى: ﴿۞وَلَوْ أَرَادُوا۟ ٱلْخُرُوجَ لَأَعَدُّوا۟ لَهُۥ عُدَّةً وَلَـٰكِن كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ وَقِيلَ ٱقْعُدُوا۟ مَعَ ٱلْقَـٰعِدِينَ﴾[3]، فلما كره الله انبعاثهم لم يحصل ذلك الانبعاث، يردّ السقاف أنّ هذا استنتاج غير صحيح، بل هو معارض للقرآن الذي يقول الله تعالى فيه: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَـٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَـٰقٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهُۥ عِندَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾[4]، فكلّ هذه الأمور التي ذكرها الله تعالى من قتل الأولاد والأنفس وأكل مال اليتيم وتحريم الزنى، وغير ذلك من المحرّمات والمنهيات يكرهها الله تعالى، وهي واقعة وحاصلة في الناس، فكيف الادعاء بأنّ ما يكرهه الله لا يقع؟[5].

كما ثبت في القرآن الكريم أنّ الله تعالى يمقت الكافرين وأعمالهم، والمقت ليس الكره فحسب، بل هو أشدّ الكره والبغض في لغة العرب، قال تعالى: ﴿فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَـٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ إِلَّا مَقْتًا ۖ وَلَا يَزِيدُ ٱلْكَـٰفِرِينَ كُفْرُهُمْ إِلَّا خَسَارًا﴾[6].

---

(1) سورة الإسراء: الآية 38.

(2) السقاف، مصدر سابق، ص5.

(3) سورة التوبة: الآية 46.

(4) سورة الإسراء: الآية 38.

(5) السقاف، مصدر سابق، ص6 ـ 7.

(6) سورة فاطر: الآية 39.

وصرّحت آيات كثيرة بأنه تعالى لا يحبّ الكافرين، بل غضب عليهم ولعنهم وأعدّ لهم عذاباً أليماً، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَعَنَ ٱلْكَٰفِرِينَ وَأَعَدَّ لَهُمْ سَعِيرًا﴾[1][2]. ووردت آيات أخرى، يذكر الله تعالى فيها أنه لا يحبّ الكافرين وأصنافاً من الخلق، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[3]، حيث يذكر الله هنا عدم محبته لذات المعتدين لا لأعمالهم فحسب، لأنّ الأعمال السيّئة صادرة من الذات، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾[6][7].

ويستخلص السقاف أنّ المقرّر في القرآن الكريم وفي السنة النبوية الثابتة، أنّ الله تعالى يكره الكافرين ويمقتهم، فيجب علينا نحن أن نمقت الكافرين والمنافقين والمجرمين ولا نحبّهم. ومع ذلك فإنّ هذا لا يقتضي أن لا ندعوهم، أو أن لا نحرص على هدايتهم وإرشادهم والأخذ بأيديهم. وعلى كلٍّ فالمجرمون قسمان: القسم الأول العتاة البغاة الظالمون المجرمون القاتلون من الكفار وغيرهم وهؤلاء نبغضهم، والقسم الثاني هم الكفار المشركون الذين لم يتّبعوا دين الإسلام أو عصاة المسلمين الذين لا يمتثلون لأوامر الله تعالى، ولكنهم لم يقترفوا جرائم مثل الإعلان بعصيان الله تعالى، والمجاهرة

---

(1) سورة الأحزاب: الآية 64.

(2) السقاف، مصدر سابق، ص8و10.

(3) سورة البقرة: الآية 190.

(4) سورة البقرة: الآية 276.

(5) سورة آل عمران: الآية 57.

(6) سورة الأنفال: الآية 8.

(7) السقاف، مصدر سابق، ص13و15.

بتكذيب رسله وأنبيائه، وتعذيب الناس وقتلهم، وإيذائهم، والاعتداء عليهم، ونحو ذلك من الكبائر الموبقة، وهؤلاء نبغضهم بلا حقد أو اعتداء عليهم أو إيذائهم لقوله تعالى: ﴿ٱلشَّهۡرُ ٱلۡحَرَامُ بِٱلشَّهۡرِ ٱلۡحَرَامِ وَٱلۡحُرُمَٰتُ قِصَاصٞۚ فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾[2][3].

ومما يدلّ على وجوب محبة ذوات المؤمنين، وبغض ذوات الكفار والفجّار من المشركين والمجرمين، التي فيها وجوب عدم مودة من حادّ الله تعالى ورسوله كما يؤكد السقاف، قوله تعالى: ﴿لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنۡ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوۡ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ أَوۡ أَبۡنَآءَهُمۡ أَوۡ إِخۡوَٰنَهُمۡ أَوۡ عَشِيرَتَهُمۡۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ وَيُدۡخِلُهُمۡ جَنَّٰتٖ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمۡ أَوۡلِيَآءَ تُلۡقُونَ إِلَيۡهِم بِٱلۡمَوَدَّةِ وَقَدۡ كَفَرُواْ بِمَا جَآءَكُم مِّنَ ٱلۡحَقِّ﴾[5]. وأما الأدلة من الأحاديث، فقد قال رسول الله (ص): «إذا أحبّ الله عبداً دعا جبريل فقال إني أحبُّ فلاناً فأحبَّه، قال فيحبّه جبريل، ثم ينادي في السماء فيقول إنّ الله يحبُّ فلاناً فأحبّوه فيحبّه أهل السماء، قال فيوضع له القبول في الأرض، وإذا أبغض عبداً دعا جبريل فيقول إني أبغض فلاناً فأبغضه، قال فيبغضه جبريل ثم ينادي في أهل السماء أنّ الله يبغض فلاناً قال فيبغضونه، ثم توضع له البغضاء في الأرض» رواه مسلم

---

(1) سورة البقرة: الآية 194.
(2) سورة البقرة: الآية 190.
(3) السقاف، مصدر سابق، ص16 ـ 17.
(4) سورة الممتحنة: الآية 22.
(5) سورة الممتحنة: الآية 1.

(2637). وقال الإمام الطحاوي في عقيدته المشهورة: «وتحبّ أهل العدل والأمانة وتبغض أهل الجور والخيانة».

أما أئمة التصوف الذين يدّعي البوطي ـ حسب تعبير السقاف ـ احترامهم واتّباعهم، فهم على خلاف معتقده وقوله، وأقوالهم كثيرة جداً، منها قول الإمام الغزالي في الإحياء: «إنّ من الأمور التي ينبغي للمؤمن أن يفعلها تجاه النمّام صاحب النميمة أن يبغضه في الله تعالى، فإنه بغيض عند الله، ويجب بغض من يبغضه الله تعالى». وقال الشيخ ابن عربيّ الحاتمي في الفتوحات المكية في الباب السادس والسبعين وثلاثمائة: «فإنّ المخلوق ضعيف بحكم الأصالة فإذا زاده الله ضعفاً إلى ضعفه كان مسكيناً فما تكون له صولة، فإن صال وهو مسكين فقد أبغضه الله، فإنه ظهر منه ما يخالف حاله فقد كلّف نفسه ما لا يقتضيه مقامه». وقال أيضاً في الفتوحات المكية، الباب الخامس والثمانون ومائتان: «فالمشرك الخاسر المشروع مقته، هو من أضاف «ما يستحقه الإله إلى لغير الله»»[1].

ـ يقول البوطي في كتابه «فقه السيرة»: إنّ الجهاد لا يعني الحقد على الكافرين، دلّ على ذلك أنّ بعض الصحابة قالوا لرسول الله (ص)، عند منصرفهم من حصار الطائف: ادعُ الله على ثقيف، فقال: اللهم اهد ثقيفاً وأتِ بهم، بما يعني أنّ الجهاد ليس إلا ممارسة لوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإنما هي مسؤولية الناس بعضهم تجاه بعض، لمحاولة إعتاق أنفسهم من العذاب الأبدي يوم القيامة. ومن ثَمَّ فإنّ الدعاء من المسلمين لا ينبغي أن يتجه إلى غيرهم إلا بالهداية والإصلاح، لأنّ هذه الغاية هي الحكمة من مشروعية الجهاد[2]. فيردّ عليه السقاف أنّ تعريف

---

(1) السقاف، مصدر سابق، 18 ـ 21.

(2) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص395.

الحقد لدى الجرجاني هو «طلب الانتقام، وتحقيقه: أنّ الغضب إذا ألزم كظمه لعجزٍ في التشفّي في الحال، رجع إلى الباطل واحتقن فيه فصار حقداً، وسوء الظن في القلب على الخلائق لأجل العداوة»، والله تعالى وعد المؤمنين أن يشفي صدورهم بالانتقام من الكفار المعتدين، الذين ساموا المؤمنين سوء العذاب بقتلهم بأيديهم وإخزائهم وبنصرهم عليهم، حتى تشفى صدورهم ويذهب غيظ قلوبهم، قال تعالى: ﴿قَٰتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ ٱللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ ۗ وَيَتُوبُ ٱللَّهُ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

وأما قول البوطي بأنّ النبي قال: اللهم اهدِ ثقيفاً وأتِ بهم، فإنه لا يصحّ، وإن رواه الترمذي وصحّحه، وقال غريب، والصواب أنه رُوي في الصحيحين عن الطفيل بن عمرو مرفوعاً: اللهم اهدِ دوساً وأتِ بهم، رواه البخاري (2937) ومسلم (2524)، وهذا كله لا يصحّ أن يكون دليلاً لما ادّعاه الشيخ البوطي؛ وذلك لأنّ النبي قال هذا في دوس لأنه رأى بنظره الثاقب أنّ فيهم خيراً، وأما غيرهم فقد دعا عليهم رسول الله (ص)، بالهلاك والثبور، فعن عبد الله بن مسعود (رض)، أنّ رسول الله قال: اللهم عليك بقريش ثلاث مرات، ثم سمّى فقال: «اللهم عليك بأبي جهل، وعليك بعتبة بن ربيعة، وشيبة بن ربيعة، والوليد بن عتبة، وأمية بن خلف، وعقبة بن أبي معيط، وعدّ السابع، فوالذي نفسي بيده لقد رأيتُ الذين عدّ رسول الله صرعى في القُلَيب قُلَيب بدر»، رواه البخاري (240) ومسلم (1794).

وعن خفاف بن إيماء الغفاري، قال رسول الله (ص) في صلاة:

---

(1) سورة التوبة: الآيتان 14 ـ 15.

«اللهم العن بني لِحيان ورعلاً وذكوان، وعصية عصوا الله ورسوله، وغفار غفر الله لها، وأسلم سالمها الله تعالى»، رواه مسلم (679)، وهو في البخاري بألفاظ مختلفة.

وثبت أنّ عمر بن الخطاب (رض) كان يقول في قنوته: «اللهم عذّب الكفرة الذين يصدون عن سبيلك ويكذّبون رسلك ويقاتلون أولياءك»، رواه عبد الرزاق في مصنفه بإسناد صحيح على شرط مسلم، وثبت عن علي (رض) أنه قنت، فقال في قنوته: «اللهم عليك بمعاوية وأشياعه، وعمرو بن العاص وأشياعه، وأبي الأعور السلمي وأشياعه، وعبد الله بن قيس وأشياعه» رواه ابن أبي شيبة وهو صحيح، فأين هذا من قول البوطي: «ومن ثمّ فإنّ الدعاء من المسلمين لا ينبغي أن يتجه إلى غيرهم إلا بالهداية والإصلاح»[1].

ردّ هشام آل قطيط[2]:

يؤكد الكاتب هشام آل قطيط، أنّ كتابه «وقفة مع البوطي»، ليس كتاباً مذهبياً يهدف إلى خلق فجوة مذهبية بين طائفتين مسلمتين أو تعميق تلك الفجوة، «ونحن في عصر أشدّ الحاجة إلى لمّ شعث المسلمين، وإلى الوحدة بين أبناء الأمة الإسلامية»، مشدّداً على أنّ «الدعوة الإسلاميّة إنما قامت على عقيدة التوحيد، وتوحيد العقيدة،

---

(1) البوطي، **فقه السيرة**، مصدر سابق، ص22 ـ 24.

(2) ولد عام 1965 في قرية البابيري التابعة لمحافظة حلب في سوريا، تخرّج عام 1992 من كلّية الآداب اللّغة العربيّة في حلب، تحوّل إلى المذهب الشيعي، ثم انصرف إلى التأليف في المسائل الخلافية، حيث ردّ على الدكتور البوطي في هذا الكتاب، وفي كتاب آخر يحمل عنوان: **«حوار ومناقشة كتاب عائشة أم المؤمنين للدكتور البوطي»**.

وتوحيد الكلمة، وتوحيد الأنظمة والقواعد، وتوحيد المجتمع، وتوحيد الحكومة، وتوحيد المقاصد»[1]. ويذكر الكاتبُ أنّ سبب تأليفه الكتاب، هو ورود مسائل أثارها البوطي في محاضرات ومؤتمرات، «وربما كان الدكتور ناسياً لبعض الحقائق أو غاب عن ذهنه بعض الأحداث التاريخية»، ولذلك فإنّ الكتاب عبارة عن توضيح مسائل وإزالة التشويش التاريخي عنها[2].

أما أبرز المسائل التي يناقشها آل قطيط فهي على الشكل الآتي:

ـ يقول الدكتور البوطي: «نحن نتفق مع الشيعة في مأساة أهل البيت»[3]، فيردّ عليه بأنّ هذا الكلام ليس بصحيح إطلاقاً، «لأنّ من يتفق مع الشيعة في المأساة لا يقدّس من قتلهم أو سمّهم أو شرّدهم، فالأمويون سبّوا إمام الحق علياً (ع) من خلافة أو مملكة معاوية إلى عهد خلافة عمر بن عبد العزيز عام (99 هـ). لم يبق مسلم من جماعة معاوية ومن انطوى تحت لوائه إلا وقد سبّه، ويعلمون علم اليقين أنّ من سبّه فقد سبّ رسول الله (ص)، ومن سبّ رسول الله فقد سبّ الله، ومن سبّ الله فقد أكبّه الله على منخريه في النار، كما في رواية حبر الأمة ابن عباس، فلا تجتمع في قلب مؤمن موالاة أولياء الله وموالاة أعداء الله في آن واحد، كما تقول الآية الكريمة: ﴿لَّا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ يُوَآدُّونَ مَنْ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَلَوْ كَانُوٓاْ ءَابَآءَهُمْ أَوْ أَبْنَآءَهُمْ أَوْ إِخْوَٰنَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِّنْهُ ۖ وَيُدْخِلُهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ رَضِىَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ

(1) هشام آل قطيط، **وقفة مع الدكتور البوطي في مسائله**، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، 1997، ص11.

(2) المصدر نفسه، ص16.

(3) من محاضرة للبوطي في جامعة دمشق، 2 ـ 10 ـ 1995.

وَرَضُوا۟ عَنْهُ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ حِزْبُ ٱللَّهِ ۚ أَلَآ إِنَّ حِزْبَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[1][2].

ـ ويتساءل البوطي: «لماذا الرجوع إلى التاريخ، وإني أرى في الرجوع إلى التاريخ محاولة لإيقاظ الفتنة من جديد؟»[3]، فيما يقول آل قطيط: «إنّ في التاريخ حقائق دفينة قد حفظها لنا وسجّلها عبر عصور متراكمة وبعيدة، فلولا التاريخ لما عرفنا العقيدة التي نسير عليها ونستنير من خلالها، ونستلهم منها وجودنا الفكري وسلوكنا البشري...وصاحب العقيدة النقية الصحيحة لا يخاف من الرجوع إلى التاريخ، لأنه يرى في التاريخ الصحيح المرآة العاكسة لعقيدته النقية. وأما المتزلزل العقيدة، فالتاريخ يبيّن له الحق بواقعه، ويدع له الخيار في اتّباعه أو تركه، فلذلك علينا أن نشجّع الطلبة والباحثين على الغوص في أعماق التاريخ ليستخرجوا لنا ما فيه من درر كامنة وأصداف ثمينة وحقائق ثابتة»[4].

ـ يقول البوطي: «إنّ هنالك فئة من المسلمين لا تستطيع أن تعبر عن حبها لعلي إلا بانتقاص بقيّة أصحابه»[5]، فيردّ آل قطيط: «نحن لا ننتقص من الصحابة بقدر ما هو موجود من حقائق في الصحاح والقرآن»، واستغرب اتهام الشيعة بانتقاص الصحابة، وقد نشأت بذرة التشيّع في مجتمع الصحابة، ومن هذا المجتمع أبطال التشيّع كأبي ذر وسلمان وعمار والمقداد وخزيمة وأبي أيوب الأنصاري وغيرهم من الصحابة الأجلاء، فهم الذين عُرفوا بالولاء لعلي (ع) وناصروه في حربه على من بغى عليه، وهم خيار الصحابة[6].

---

(1) سورة المجادلة: الآية 22.

(2) آل قطيط، مصدر سابق، ص19 ـ 21.

(3) من محاضرة للبوطي في الرقة، 18 ـ 11 ـ 1995.

(4) آل قطيط، مصدر سابق، ص22 ـ 27.

(5) من محاضرة للبوطي، في جامعة دمشق، 2 ـ 10 ـ 1995.

(6) آل قطيط، مصدر سابق، ص33.

ويضيف: «إنّ الصحبة بمجرّدها وإن كانت عندنا فضيلة جليلة لكنها ـ بما هي ومن حيث هي ـ غير عاصمة، فالصحابة كغيرهم من الرجال فيهم العدول، وهم عظماؤهم وعلماؤهم، وأولياء هؤلاء، وفيهم البغاة وفيهم أهل الجرائم من المنافقين، وفيهم مجهول الحال، فنحن نحتجّ بعدولهم ونتولاهم في الدنيا والآخرة[1].

ـ ويقول البوطي: إنّ هناك مظاهرة بارزة على أحقية أبي بكر (رض) بالخلافة، وأنّ هناك نصوصاً صريحة وأحاديث نبوية تُبثت خلافة أبي بكر (رض)[2].

ويقول آل قطيط: اختلف أهل السنة في خلافة الخليفة أبي بكر أنها: هل كانت بالنص؟ أم أنها كانت بالاختيار؟ فذهب الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث إلى أنها ثبتت بالنص الخفيّ والإشارة، وذهب بعضهم إلى أنها ثبتت بالنص الجليّ، وذهب جماعة من أهل الحديث والمعتزلة والأشاعرة إلى أنها ثبتت بالاختيار. والكل يعلم بأنّ الدكتور البوطي هو أشعري المذهب، والأشاعرة مجمعون بأستاذهم الكبير أبو الحسن الأشعري، وتلميذه ابن فورك، بأنّ خلافة الصديق تمت بالاختيار، وليس هناك نصوص صريحة أو أحاديث نبوية تثبت خلافة الصديق. فإني أرى هذا خروجاً لحضرة الدكتور عن خطه الأشعري ومعتقده، وهذا هو عين التناقض بحد ذاته إذا أصر على الالتزام بنهج الأشعري والتزم بذلك[3].

ـ ويقول البوطي إنّ الصحابة اتفقوا على حديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورّث»[4]، ويردّ آل قطيط بأنّ الخليفة أبا بكر تفرّد برواية

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) من محاضرة للبوطي بتاريخ 2 ـ 10 ـ 1995.

(3) آل قطيط، مصدر سابق، ص38

(4) من محاضرة للبوطي، بتاريخ 2 ـ 1 ـ 1995.

هذا الحديث، والإمام الصادق (ع) يقول: «ما جاءكم من الحديث عن رسول الله (ص) وعن أئمة أهل البيت فاعرضوه على القرآن، فإن كان موافقاً للقرآن فخذوا به، وإن كان مخالفاً للقرآن فاضربو عرض الحائط»، والله تعالى يقول: ﴿وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ﴾[1]، والسيدة الزهراء (ع) سيدة نساء العالمين في خطبتها المشهورة للخليفة أبي بكر (رض) تقول: «يا ابن أبي قحافة! أفي كتاب الله أن ترثَ أباك ولا أرث أبي؟»[2].

- ويقول البوطي: «كان المسلمون على مستوى الشورى الحقيقية»[3]، فيردّ آل قطيط بأنّ الخليفة عمر فكر في طريقة ابتكار مسألة الشورى المخالفة لصاحبه أبي بكر (رض) الذي تم أمره من غير شورى، فقال قولته المشهورة: «إنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المؤمنين شرها ومن عاد إليها فاقتلوه»، فحاول الخليفة الثاني بأن لا تكون بيعته فلتة، مثلما كانت بيعة صاحبه فلتة، فابتكر هذه المسألة - أعني الشورى - للتغطية على مواقفه السابقة مع صاحبه، والدفاع عنه في كل المواقف حتى آلت إليه الخلافة[4]. ويضيف: إنّ ما يقع عليه الشورى بين المؤمنين، إما أن يكون من دين رسول الله (ص) أو لا؟ فإن كان من الناحية الدينيّة فأنت تعلم بأنّ الله تعالى قد أكمل الدين على رسول الله (ص)، فقال: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾[5]، فلا يحتاج إكمال الدين إلى شورى ممن لا يوحى إليهم، اللهم إلا إذا قال أحدهم بنزول الوحي

(1) سورة النمل: الآية 16.

(2) آل قطيط، مصدر سابق، ص58.

(3) من محاضرة للبوطي في 2 - 10 - 1995.

(4) آل قطيط، مصدر سابق، ص60.

(5) سورة المائدة: الآية 3.

على أهل السقيفة في عقدها بعد وفاة النبي (ص) وانقطاع الوحي، وهذا لا يقول به من كان من الإسلام على شيء. وإن لم يكن ما وقعت عليه الشورى من دين رسول الله (ص)، فكل من اتبع طريقاً لنفسه وسبيلاً غير سبيل رسول الله (ص)، فلا يستحقون المدح عليه، لأنه مشاقة لله تعالى ولرسوله (ص)، ولا يكونون مجتهدين بذلك، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا﴾[1][2].

ـ ويقول البوطي: «فلو كانت خلافة سيدنا علي منصوصاً عليها بصريح القرآن أو بصريح السنة، فمن كان أول من دافع عن هذا الحق؟ بالطبع سيدنا علي، وبمقدار ما قاتل معاوية فإنه كان سيقاتل أولئك أكثر، وبذلك فإنه قاتل معاوية، ليس لأنّ خلافته منصوص عليها ضده، ولكنه قاتله لأنه رأى أنّ الخلافة كانت من حقه بالانتخاب والشورى فلذلك قاتله، فكيف يقاتل معاوية عندما يرى أنّ الخلافة من حقه بنص القرآن أو بنص الحديث، ولا يقاتل أبا بكر وعمر وعثمان بشراسة أشد!! لماذا...؟ فإما أنّ سيدنا علي معصوم أو أنه غير معصوم، فمعنى ذلك أنّ عمله حجة بأنّ الخلافة لأبي بكر ما دام معصوماً ولعمر وعثمان، وإذا كان لا فإنه غير معصوم، وبايعه غلطاً، وكان عليه ألا يبايع عمر، وألا يبايع عثمان، وألا يبايعه لأنه هو الخليفة، وبذلك فهو غير معصوم»[3]. ويردّ آل قطيط أنّ عليا (ع) ترك قتلهم وقتالهم مقتدياً بالنبي (ص)، ومتبعاً له في شرعه ومنهاجه، فلم يقاتل دافعيه عن حقه لمقاصد سامية أعظمها ـ كما قدمنا ـ حفظ الدين بأصوله، وفروعه وقوانينه، الأمر الذي كان

---

(1) سورة النساء: الآية 115.

(2) آل قطيط، مصدر سابق، ص70.

(3) من محاضرة للبوطي في دمشق بتاريخ 2 ـ 1 ـ 1995.

يدعوه كثيراً إلى أن يقدم نفسه قرباناً في سبيل حفظه وبقائه واستمراره وانتشاره فضلاً عن حقه وتراثه. وبالجملة كانت رعايته (ع) لصيانة الدين وحفظ أكثر من رعايته لحقه، وكان ضياع حقه عنده أهون عليه من ذهاب الدين وزواله، وما فعله (ع) هو الواجب عقلاً وشرعاً؛ إذ إنّ مراعاة الأهم وهو الاحتفاظ بالأمة، وحياطته على الملة، وتقديمه على المهم، وهو احتفاظه بحقه عند التعارض من الواجب الضروري في الدين الإسلامي، فجنوحه للسلم والموادعة كان هو الأظهر في الصواب. ويضيف: «إنّ ترك علي (ع) منازعة أبي بكر (رض) بالحرب والقتال لا يكون مخلاً بعصمته ولا بأشجعيته ولا يدلّ على صحة خلافته (رض) بإحدى الدلالات المنطقية لماذا..؟ لأنه لو ترك أولئك الأنبياء السابقين (ع) منازعة أقوامهم لكان ذلك أيضاً مخلاً بعصمتهم، ودالاً على صحة ما قام به أقوامهم، وبطلانه واضح لا يشك فيه من له عقل أو شيء من الدين. كما كان في توقف علي (ع) عن حربهم وقتالهم منافع عظيمة وفوائد جليلة، قصرت مداركهم عن الوصول إليها، وأعيت أفهامهم عن الوقوف عليها[1].

- ويقول البوطي: «لا أجد مسلماً صادقاً مع الله إلا وكان مقتدياً بآل بيت رسول الله (ص). والله الذي لا إله إلا هو لو أنّ علياً (رض)، اتخذ يوم السقيفة موقفاً مستقلاً، اتخذ يوم استخلاف أبي بكر موقفاً مستقلاً، أو يوم الشورى الذي بويع على أعقابها لعثمان موقفاً مستقلاً، إذاً لتركنا كل نهج واتبعنا نهج علي»[2]، ويردّ عليه آل قطيط: «أين كان الإمام من السقيفة وعن بيعة الصديق

(1) آل قطيط، مصدر سابق، ص118 ـ 121.

(2) البوطي، عنوان المحاضرة: «**كيف أفهم الغدير؟**» مجلة الموسم، العدد السابع، ص695.

ومبايعيه ليحتجّ عليهم؟ وأين يتسنى الاحتجاج، له أو لغيره، بعد عقد البيعة وقد أخذ أولو الأمر والنهي والحزم، وأعلن أولو الحول والطَّوْل تلك الشدة؟ وإنّ علياً (ع) لم يرَ بالاحتجاج عليهم يومئذ أثراً إلا الفتنة التي يؤثر ضياع حقه على حصولها في تلك الظروف[1].

- ويقول البوطي: «إنّ جمهور الفقهاء يقرّرون أنّ علياً هو صاحب الولاية والخلافة، وأنّ صف معاوية يشكّل البغي، قرأنا هذا في كتب الشريعة، هذا رأي الإمام الشافعي، هذا رأي الإمام أبي حنيفة، وهذا رأي الجمهور»[2]، ويقول أيضاً: «نحن نروي عن آل بيت رسول الله، ونروي عن صحابة رسول الله، وليس أمامنا مقياس إلا العدالة، وكل الصحابة عدول إلا بعد عصر الصحابة والتابعين فيخضعون لميزان الجرح والتعديل»[3]. ويردّ آل قطيط أنّ المتأمّل لهذين النصين الصريحين، والمتدبّر لهما يجدهما مشحونَيْن بالتناقض والتضادّ. فنجد في النص الأول بيان آراء فقهاء السنة وإجماعهم على أنّ الفئة التي يتزعمها معاوية بن أبي سفيان، تشكّل البغي، والفئة التي يتزعمها أمير المؤمنين (ع) هي الفئة القائمة على الحق والتي تدعو إليه، وأنه صرّح بتفسيق معاوية والصحابة الذين كانوا معه، الذين يشكّلون البغي مستشهداً برأي الإمام الشافعي والإمام أبي حنيفة ورأي جمهور السنة. ويضيف: «ثم بعد أن حكمتَ على معاوية بالبغي، تقول في محاضرة دمشق، ليس أمامنا مقياس إلا العدالة، وقولك هذا إخراج لمعاوية من الجرح والتعديل»[4].

---

(1) آل قطيط، مصدر سابق، ص128.

(2) البوطي، **كيف أفهم الغدير؟** مصدر سابق، ص693.

(3) البوطي، محاضرة دمشق، بتاريخ 2 ـ 1 ـ 1995.

(4) آل قطيط، مصدر سابق، ص 138 ـ 139.

ردّ الدكتور عبد الرزاق عيد[1]:

يرتكز الدكتور عبد الرزاق عيد، العلماني التوجه، في ردّه على بعض ما جاء في كتاب «كبرى اليقينيات الكونية» للبوطي، على نقد المنهج المتبع لدى الفقهاء عامة في إثبات حقائق الدين والبرهنة عليها، وعلى أنّ البوطي هو أبرز من يمثل هذه المدرسة الفقهية راهناً، فيعتبر أنّ هذا الكتاب «كأنه أول إنتاج للبوطي وآخره، فقد قال فيه كل ما لديه، ولم يضف الشيخ جديداً على مدى أربعة عقود كتب فيها الشيخ عشرات الكتب، لم تكن إلا مقول قولٍ لهذا الكتاب أو حواشي على متنه، وفي المآل، تكرار واستظهار لأفكار الكتاب الأصل، هذا إذا كان ثمة أفكار لدى العقل الفقهي بالمعنى الإنتاجي للفكر»[2]، وينتقد عيد أبرز ما جاء في كتاب البوطي في ما يلي:

ـ يقول البوطي في مقدمة كتابه المذكور: إنّ سعيه كله كان «منصرفاً إلى التعامل مع هذه البراهين العلمية الرائجة لدى جميع العقول وفي سائر الأمكنة والعصور، لا مع نوع معيّن منها قد لا يفقهها إلا مثقف معيّن من الناس أو لم يتعامل بها إلا أصحاب

---

(1) باحث ومفكّر سوري ليبرالي، ولد في أريحا بمحافظة إدلب عام 1950، والده المجاهد عبد الرحمن عيد رئيس رابطة رجال الثورة في حلب وإدلب وسليل عائلة شيوخ أزهريين. حصل على شهادة الدكتوراه في «النقد الأدبي الحديث» بأطروحة عنوانها «عالم قصص زكريا تامر» 1983 في جامعة السوربون باريس (3)، قسم الدراسات الإسلاميّة. ناهزت مؤلّفاته الثلاثين كتاباً، تتراوح بين النقد الأدبي وقراءات في فكر النهضة، وفي تفنيد الفكر الفقهي التقليدي.

(2) عبد الرزاق عيد، **سدنة هياكل سدنة الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)**، دار الطليعة ـ بيروت، الطبعة الأولى، تموز (يوليو) 2003، ص15.

حضارة متميزة في حقبة تاريخية ضيقة»[1]، فيما يرى عيد أنّ «هذا التوصيف الذي يسوقه الشيخ عن المنهج العلمي من اللفتات النادرة في كل كتاباته، وذلك عندما يؤكد على كونية الحقيقة. فالحقيقة لا يمكن أن تكون قومية، وإلا فإنها تتحوّل من مجال الفكر العلمي إلى مجال الثقافة القومية، فتدخل في معتقدات الأمة وقواعد سلوكها وأسلوب نظرتها إلى الحياة والعالم»، متسائلاً عن مدى انطباق هذا التوصيف على منهجه في البحث[2]. ويضيف أنّ البوطي «في صدد مناقشته للشعبة الثالثة من كتاب صادق العظم «نقد الفكر الديني» المتصلة بمسألة الجبر والاختيار، يعتبر أنّ هذه الحقائق لا تؤخذ من شطحات الحلاج أو بعض الصوفية أو الأخبار والآثار الموضوعة والضعيفة، وإنما السبيل إلى ذلك منهج البحث العلمي في الرواية والسند». وانطلاقاً من هذا المنهج، «يسفّه الشيخ ليس أطروحات العظم وحسب، بل وكل أولئك الذين يراهم العظم دعائم العلم الحديث»[3]، حيث يتساءل البوطي: «كيف يكون «برتراند راسل» وديكارت وداروين وبافلوف وماركس وفرويد أساطين رسّخوا دعائم العلم الحديث، وقد تفرقوا من بعضهم في طرائق مختلفة ومتباينة؟ وكيف نفهم أن تكون آراؤهم ونظرياتهم جميعاً هي العلم الصحيح الذي يجب أن يخضع له العقل، وهي نظريات وآراء متناقضة أو متباينة عن بعضها؟»[4].

وبالمقابل، يرى عيد «إجماعاً في الفكر العالمي، بغضّ النظر

(1) البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية: وجود الخالق ووظيفة المخلوق**، دار الفكر المعاصر ـ بيروت، ودار الفكر ـ دمشق، 1997، ص11.

(2) عيد، مصدر سابق، ص16.

(3) المصدر نفسه، ص17.

(4) البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، مصدر سابق، ص15.

عن التوجهات الفكرية والأيديولوجية التي تتنازعه، على أنّ هؤلاء هم فاتحو القارات الثلاث أمام العقل البشري، فداروين اكتشف قارة الطبيعة، وماركس اكتشف قارة التاريخ، وفرويد اكتشف قارة النفس الإنسانية. وأنّ الفكر العالمي الذي يخاطب العقل بحق في سائر الأمكنة والعصور لا يتعامل مع الأفكار والنظريات كعقائد وكمنظومات فقهية حتى يتساءل الشيخ فأيّ النظريات تُعتبر علماً موافقاً للحقيقة وأيها يُعتبر جهلاً متنكّباً عليها؟»، مضيفاً أنّ العقل الحديث اليوم يفكر في ما بعد الثلاثة ماركس وداروين وفرويد، أي أنه غير معني بإثبات صحة هذا المنهج وذاك ليتخذ منه مذهباً»[1]. لكنّ الشيخ البوطي حسب عيد، يرفض الاعتراف بالتحديّات الجبارة للمنجزات العلمية لعصرنا، كما بالنسبة لنا جميعاً نحن الشعوب المتأخرة، وهو عوضاً عن مواجهة هذه التحديّات العلمية بقبول معركة التحدي الحضاري، فإنه يكتفي بترداد كلمة العلم ومفردة البحث العلمي[2].

ـ وفي سياق قراءة عيد لمنحنى التاريخ الحضاري الإسلامي، يعتبر أنه «مع المتوكل كانت لحظة بداية التقهقر والانحدار، وصولاً إلى لحظتنا الراهنة بغضّ النظر عن لحظة الإصلاحية الإسلاميّة التنويرية النهضوية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين التي أرادت أن تعيد لقيم العقل اعتبارها، عبر استعادة الاعتزال وإعادة الانتظام في سلكه»؛ مستنتجاً أنّ «خطاب البوطي هو الخطاب النموذجي للعقل الفقهي النقلي المشيخي الرسمي الذي يعتقد أنّ العلم والبحث العلمي هو حقيقة ضائعة في أحشاء الماضي[3]، في

---

(1) عيد، مصدر سابق، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص26.

(3) المصدر نفسه، ص28.

حين أنّ الانطلاق من العقل، والعقل وحده في قراءة النص واستنطاقه وتأويله الدلالي الكلامي أو الفقهي هو المنهج الوحيد الذي يسمح باكتشاف الحقيقة[1].

بالمقابل، فإنّ البوطي يقرّر أنّ المنهج العلمي للبحث عند علماء المسلمين يتلخّص في قاعدة جليلة كبرى، «لم يعرف مثلها عند غيرهم، وهي قولهم: إن كنتَ ناقلاً فالصحة أو مدعياً فالدليل»، وذلك لأنّ «موضوع البحث لا يخلو دائماً من أن يكون خبراً منقولاً أو دعوى مزعومة، فأما ما قد يكون منه خبراً، فإنّ البحث فيه ينبغي أن يكون محصوراً في تحقيق النسبة بينه وبين مصدره. وأما ما يكون من ادعاء، فإنّ البحث فيه ينبغي أن يتجه إلى الأدلة العلمية المنسجمة معه. ولكل نوع من الدعاوى نوع من الأدلة يناسبها، فالدعاوى المتعلقة بطبائع الأشياء وجوهرها لا تنهض بغير البراهين العلمية التجريبية المحسوسة، والدعاوى المتعلقة بالمجردات كالأرقام والنفس والمنطق لا يقبل معها إلا براهينها القطعية المسلّمة، والدعاوى المتعلقة بالحقوق والأحوال المدنيّة لا ينفع معها إلا البينات والحجاج المتفق على ضرورة ارتباطها بها[2]. فإذا كان إدراك الحقيقة على ما هي عليه في الواقع علماً كما يقولون، فإنّ المنهج المتخذ إلى ذلك الإدراك ينبغي بلا ريب أن يكون هو الآخر علماً؛ ذلك لأنّ العلم لا يتولد إلا عن علم مثله، وما كان للظن أن يصلح سبيلاً إلى العلم بحال، وإلا لأمكن لمقدمتين ظنيتين أن تأتيا بنتيجة يقينية، وهو من أجلى صور المحالات[3]. وإذا كان الادعاء متعلقاً بموجود مادّي يتناوله تحليلاً أو تكييفاً، فلا بدّ من الاعتماد فيه على

---

(1) المصدر نفسه، ص32.

(2) البوطي، **كبرى اليقينيات الكونية**، مصدر سابق، ص34.

(3) المصدر نفسه، ص31.

شواهد وبراهين من الحواس الخمس؛ أي على ما يسمى بالتعبير الحديث بالتجربة والمشاهدة، والإسلام لا يتردّد في تبني كل ما يثبته تحقيقاً بهذه الوسيلة. أما من الناحية العكسية فإنّ العلم لم يستطع أن يقدّم لنا إلى اليوم أيّ حقيقة علمية تخالف أيّ جزئية من جزئيات العقيدة الإسلامية[1]. وما في القرآن من الإخبارات الغيبية، فإنه قد فصل القول فيها بحكم مبرم؛ لأنه لا مطمع عن طريق شيء من التجربة والمشاهدة في الوصول إليها، وليس السبيل إلى اليقين بها إلا خبر الله جل جلاله أو السنة المتواترة[2]. وإنّ النصوص القطعية الثابتة في الكتاب تعطينا يقيناً بمضمونها بعد اجتياز مرحلتين من النظر، المرحلة الأولى التحقيق في سند القرآن من لدن سيدنا محمد (ص)، والمرحلة الثانية التحقيق في إخباره بأنّ القرآن هو من عند الله[3]. ويقرّر البوطي أنّ علماء المسلمين إنما يتبعون المنهج الاستقرائي في كل ما لم يمكن إخضاعه للتجربة والمشاهدة، وفي ظل هذا المنهج يلتقي كل من الالتزام والقياس، وهو أبعد ما يكون عن الاستنتاجات الغيبية من التأمّلات المجردّة التي أوغلت فيها الفلسفة اليونانيّة أيما إيغال[4]. وبالمقابل، فإنّ المنهج الغربي للبحث - حسب البوطي - خالٍ إلى الآن من أي ميزان موضوعي لتحقيق كل ما يتعلق بالرواية والنقل، وهو مهما جمّع من العدة والوثائق لا يملك إلا سبيلاً واحداً وهو سبيل الاستنتاج الفكري، بل الغيبي المجرّد، وما كان الاستنتاج المجرّد عن التجربة والمشاهدة والاستقراء التام والرواية الصادقة، إلا رديف الوهم والشك أو الظن

---

(1) المصدر نفسه، ص37.

(2) المصدر نفسه، ص38.

(3) المصدر نفسه، ص39.

(4) المصدر نفسه، ص46.

المتقلقل الضعيف وذلك باستثناء الاعتماد على وثائق تاريخية تحمل في طيّها دلالة اليقين، نظراً لما بينها وبين مصدرها من علاقة العلّة بالمعلول واللازم بالملزوم[1].

أما المنهج الذي سلكه علماء المسلمين في مسألة الوحي فهو:

أولاً: تحقيق الرواية وضبط اللفظ والسند، ولقد انتهوا كلهم إلى أنّ حديث الوحي صحيح، ورد بطرق مختلفة كثيرة تجاوزت حدّ التواتر المعنوي.

ثانياً: الاستقراء التام الذي وضعهم أمام كلٍّ من دليلي الالتزام وقياس الأولى.

فيما المنهج الذي سلكه الغربيون في ذلك، فهو:

أولاً: أخذ كلمة الوحي على اعتبارها أثراً أو حادثة مبهمة خلّفها التاريخ.

ثانياً: إعمال الحدس والتخمين في استنتاج ما قد يدركه التوسم والوجدان والخيال من هذه الكلمة[2].

ورأى البوطي أنّ أوروبا بمقدار ما ترقّت صعداً في ميدان العلوم الطبيعية ومناهجها التجريبية، فقد تخلّفت في ميدان المدركات اليقينية الأخرى، بما يدخل تحت اسم المجرّدات والغيبيات، ولقد كان على علمائها ومفكريها أن يسلكوا حيال هذه المدركات أحد سبيلين:

إما إغلاق باب البحث والتأمّل بينهم وبينها إغلاقاً محكماً، وإما أن يشقوا إليها منهجاً من الموضوعيّة والنظر العلمي المجرد إذا كانوا لا يملكون انصرافاً عنها؛ لكنهم لم يفعلوا لا هذا ولا ذاك، بل

(1) المصدر نفسه، ص48 ـ 49.

(2) المصدر نفسه، ص50 ـ 51.

أخذوا يفرضون ما طاب لهم من النظريات والفروض في أذهانهم، كلّ حسب ما يروق له أو حسب وحي البيئة والمجتمع والدراسة التي نُشّئ في ظلالها، ثم راحوا يستخرجون من الأدلة الاستنتاجية الملائمة لما سبق أن فرضوه واعتمدوه، كما راحوا بالمقابل يزيّفون الأدلة التي تناهض معتمدهم بدافع من محض الرغبة في ذلك، وهذا الوصف إنما ينطبق على العقليّة التي تمثل أغلبية المفكرين الغربيين وفي أغلب القضايا العلمية ذات الطابع المذكور[1].

ويردّ عيد فيقول: إنّ ما ينبغي أن يصل إلينا من منهجية السلف الصالح بحق ليست نتائجه وحقائقه، بل الآليات التي اعتمدها في الوصول إلى الحقيقة؛ أي المبدأ الذي يؤسس بما يسمى لشروط البخاري، فننتظم في سلسلة نهاجيتها عبر استخدام أدواتها المفهومية وتجديدها وفق المكتسبات التي تراكمت معرفياً وحضارياً وثقافياً، وانصبت في عقل الأمة، لهذا فإنّ الأدوات أو الفنون كفن الجرح والتعديل وتراجم الرجال، هي ما ينبغي أن نستلهمه لمواصلة هذه القيم العقلانية النقدية التي أسّس لها المبدعون حقاً. هكذا، نحييهم ونجعلهم معاصرين لنا عبر أسئلتهم وليس إجاباتهم، لأنّ عصرنا هو عصر السؤال الذي لا يستقر على جواب، حتى ينهض السؤال من جديد مفكّكاً صلابة الجواب الأول وتماسكه[2]، وأنّ «كل ما وصلنا عبر المتواتر المتفق عليه والمجمع على صحته هو صحيح، ما دام وعي الجمهور وثقافة الأمة مطمئني القلب والعقل إلى صحته ويقينيته. ولا بدّ من قبول هذه المعتقدات بوصفها يقينيات حقيقيّة لأنها واقعية، وبذلك فهي تدخل حيّز الاعتقاد والتسليم الإيماني؛ فهي

---

(1) المصدر نفسه، ص53 ـ 54.

(2) عيد، مصدر سابق، ص33.

بذلك حقيقيّة بمقياس الحقيقة النسبية التي تجمع عليها ثقافة ما في مرحلة تاريخية ما، وإن لم ترتقِ إلى مستوى الحقيقة، التي أول شروطها أن تكون قابلة للبرهان في كل العوالم الممكنة، ثقافة جنساً لغة، مكاناً وزماناً. أما يقين الحقيقة في ما هي عليه وفق قواعد العقل ومساءلاته، فإنّ العقل لا يقين له على الإطلاق؛ لأن اليقين مضاد للعقل، ولأنّ العقل لا يقرّ إلا بنسبية الحقيقة، لا باليقينيات التي مجالها الذات.. علينا أن نسائل هذا المتواتر من جديد، مثلما ساءله السلف وكما سيسائله الخلف[1].

ويتوسع عيد في نقض ما يطرحه البوطي بشأن المنهج في اعتماد الروايات بالتواتر، ذاكراً «الخلاف حول تاريخ وفاة النبي المؤسّس لهذا التاريخ وملابسات وفاته وظروفها، بل وملابسات تحديد عمر النبي نفسه المختلف فيه بدرجة الاختلاف في تاريخ الوفاة[2]، معتبراً أنّ المرء لا بدّ وأن يدهش لما سماه «تلك الخفة في تناول الوقائع والأحداث سيما عندما تتصل بسيرة استثنائية لفاعل استثنائي في التاريخ كالنبي، حيث كل يوم في حياة الدعوة كان يؤسّس لصناعة التاريخ، فكيف لنا أن نتساهل بفارق سنتين أو ثلاث سنوات بل خمس سنوات..؟ لماذا لم يتمكن السلف من الإجماع على خبر متواتر يخصّ حياة أعظم من أنجبته هذه الأمة؟[3]، ويضيف أنّ «كتب التراث حافلة بهذه الالتباسات حيث الظن والاحتمال والتقدير ومن ثم تضارب الروايات، بل والقراءات للحدث الواحد. ويختلفون في تاريخ وفاة الصحابة وحقيقة أعمارهم وفترة حكمهم، ولا غرابة في الأمر أمام غرابة عجزهم عن نقل خبر متواتر يطمئن له العقل في

---

(1) المصدر نفسه، ص34.

(2) المصدر نفسه، ص34 ـ 35.

(3) المصدر نفسه، ص35.

استحالة التواطؤ على الكذب، وهو خبر عمر النبي ويوم وشهر وسنة وفاته، فكيف لنا والحال هذه أن نطمئن إلى المنهج العلمي الذي يدعونا إليه البوطي؟» متسائلاً: «هل من المعقول أن يتحقق التواتر اليقيني في أقوال الرسول ولا يتحقق في أحواله؟ هل يمكن أن يضطربوا كل هذا الاضطراب في تحقيق الخبر المتواتر عن حدث جليل كموت نبيهم أعظم من في هذه الأمة، بينما هم قادرون على التواتر في حفظ أقواله؟»[1].

ويستنتج أنه إذا كان المتواتر مستحيلاً على مستوى الأحداث الكبرى كوفاة الرسول وفتح مكة، بل وضياع حوالي أربعمائة خطبة للجمعة كان قد ألقاها النبي على جمهور واسع من الناس، فإنه من باب أولى أن يكون هذا المتواتر مستحيلاً على مستوى الأقوال؛ حيث تنبه الأقدمون منذ وقت مبكر إلى أنّ الظن يدور حول الرواية دون الشهادة، ولذا ساوَوْا بين العالم والجاهل في ما يخصّ الشهادة، فيما رفضوا هذا التساوي على مستوى الرواية لأنها تستدعي ليس حاسة السمع وحسب، بل تستدعي الذاكرة وقوة الذكاء والفطنة، حيث يتاح للخيال أن يعيد ترتيب الوقائع والأحداث في ما تجد المصلحة، اجتماعيّة كانت أم اعتقادية أم فنية[2].

ويرى عيد أنّ «العلاقة بين عالم الأذهان وعالم الأعيان بالتعبير التراثي أو علاقة الفكر والواقع بالتعبير المعاصر، تتأسّس في الوعي المعرفي اللاشعوري العربي الإسلامي على أولوية الذهني السمعي على الذهني العيني، والمعوّل عليه هو الأول، وهو مناط معرفة العالم، من خلال قياس الذهني العيني على الذهني السمعي؛ أي قياس عالم

---

(1) المصدر نفسه، ص38.

(2) المصدر نفسه، ص41.

الشهادة على عالم الغيب، أو قياس الشاهد على الغائب في اللّغة الفقهية. على حين أنّ منهج الفكر العلمي الفكري الذي سفّهه الفكر الفقهي من خلال الشيخ البوطي هو منهج التجربة والمشاهدة، يتأسّس لا شعوره الثقافيّ على الجذر المعرفي الذي استنبطه أرسطو من عالم الأعيان، حيث تقديم الفعل على الكلمة، بما يعني أولوية الذهن العيني على الذهن السمعي، والمعوّل في معرفة العالم هو قياس عالم الغيب على عالم الشهادة وبالتعبير الفقهي قياس الغائب على الشاهد[1]. وهذا العقل المطمئن إلى يقينياته الكبرى هو عقل سلطوي بامتياز، لأنه يتأسّس على سلطة الغائب الذي يجب أن يخضع له الشاهد قياساً[2]. ومآل هذا العقل إنتاج إمّا فقيه سلطاني يخدم السلطة بتفسير الآيات القرآنية وفق هواها، وهذا العقل الفقهي المشيخي يؤيد السلطة المعرفية للسلف في خدمة استبداد الحاكم الخَلَف، حيث تتاح له كل الفرص، وتوضع تحت تصرفه كل المؤسّسات التعليمية والإعلامية؛ وإما فقيه خارجيّ يستبيح المجتمع باسم حاكمية يتأولها في النص القرآني لصالح أطروحات ذات فعاليات سلطوية مقلوبة، فتكون بمثابة فعل مضاد لطغيان الحاكم، وذلك بإنتاج طغيان مضاد. وهكذا فإنّ المجتمع ينوء تحت نوعين من الاستبداد، استبداد الحاكم واستبداد الفقيه[3].

ـ ويذهب عيد إلى القول: إنّ بنية العقل العربي حُكمت بثنائية قبول التعدّد في المجال الفكري الفقهي والكلامي والفلسفي، ورفض هذا التعدّد في المجال السياسي. وعلى هذا، فإنّ التاريخ الفكري الإسلامي لا يعرف كل هذا العنف والطغيان الذي شهده تاريخ

---

(1) المصدر نفسه، ص42.

(2) المصدر نفسه، ص42 ـ 43.

(3) المصدر نفسه، ص43.

النصرانية. في حين أنّ التاريخ السياسيّ الإسلامي لا يزال هو تاريخ الفتنة، تاريخ الدم، تاريخ القهر حتى اليوم[1]. وأنّ المعركة مع المعتزلة كانت آخر المعارك التي تخوضها الأمة ضد ذاتها باسم الإجماع، إجماع الأمة على عقيدة السلطة، فبدأت تتكوّن أيديولوجياً سلطة واحدة تتداعى ككيان سياسيّ يزامنها تداع على مستوى العقل الذي طفق يشرّع لتداعياتها وارتكاساتها عبر الأشعرية التي كانت تتويجاً لخروج الإسلام كفعالية مؤثرة من التاريخ، للانتقال من مرحلة المفعولية التي صاغ الغزالي فلسفتها الواحدية القهّارة التي ترفض التعدّد والتغاير والعقل المتساءل والمتفسلف؛ ليحيي علوم الدين القائمة على الإيمان والإذعان بأنّ الإنسان لا يملك من أمر نفسه شيئاً، أي لا يملك أيّ فاعلية أو قدرة على الفعل في العالم والأشياء حيث الفاعلية لله ولسلطان الزمان الذي كان الغزالي ينظّر لمشروعية السلطانية تاركاً الصليبيين للقدرة الربانية[2]. وتحولت فكرة الإجماع في صدر الإسلام متمثلة بالشورى، شورى أهل الحل والعقد «مثالها اجتماع السقيفة» إلى إجماع الأمة حول أيديولوجيا السلطة[3].

ويوجز الدكتور عيد موقفه من الفكر المشيخي الذي يمثله البوطي بأنه يتطلع إلى «تلك اللحظة التاريخية التي تأخذ الأمة العربيّة قرارها التاريخي في دخول التاريخ والخروج من التراث، وإعادة الارتباط بالتراث ليس في الاستغراق فيه، بل في الخروج منه والانتظام تاريخيا في السلسلة العقلانية التي أسس لها المعتزلة، وواصلها تيار الإصلاح النهضوي الإسلامي التنويري «الأفغاني ـ محمد عبده ـ علي عبد الرازق»، والنهضوي اللّيبراليّ الشجاع «طه حسين ـ أحمد أمين»

(1) المصدر نفسه، ص48.
(2) المصدر نفسه، ص48 ـ 49.
(3) المصدر نفسه، ص50.

من خلال اضطلاع التيارين بإحياء لحظة الأنوار الاعتزالية. وأنّ غاية ما تطمح له الأمة بموضوع الإجماع، وهو ما نسميه اليوم بلغتنا الحديثة بالثوابت الوطنية والقوميّة، التي توحّد الأمة تجاه العدو الخارجيّ مع ترك الحرّية العقليّة لكل فصائل الأمة أن تفكر بوسائل المواجهة والمقاومة، وليس المساومة»[1].

(1) المصدر نفسه، ص54.

الفصل الخامس

بيبلوغرافيا

للبوطي إنتاجٌ علميٌّ كبيرٌ، ومتنوّعٌ من الكتابات التي تتناول شتى العلوم الإسلاميّة، ولا سيما الفقه وأصوله والعقيدة، كما النقاشات العقليّة والدينيّة مع المخالفين في المنهج أو التوجّه، إضافة إلى المواعظ الرقيقة والنفحات الأدبية والأخلاقية والروحية. وهو في كل هذا، يتمتع بصياغة رشيقة، حتى وهو يتناول أعوص المسائل. لا تُخلّ غزارة إنتاجه بمستوى الكتابة لديه، ويمكّنه أسلوبه السهل الممتنع من استخدام مختلف أنواع الخطاب، تقريراً ووصفاً، نقاشاً وتحريضاً، دفاعاً وانتقاداً، وحتى تقريعاً في بعض الأحيان، حيث لا يخلو أسلوبه من حدّة في بعض المواقف، وهو ما أشعل نار السجالات مع شخصيات دينية وفكرية عدّة، متميّزاً بذلك عن كثير من الدعاة العاملين، الذين اكتفوا بالدعوة عن التأليف، أو نأَوْا بأنفسهم عن الخلافات والجدالات، واستغرقوا أوقاتهم بدلاً من ذلك في العمل الدَّعَوي الخالص.

أولاً: كتبه

ـ المذهب الاقتصادي بين الشيوعية والإسلام

وهو مؤلّف من قسمين، في الأول منه تلخيص للأحكام الفقهية المتعلّقة بالجانب الاقتصادي، وبعدالة التوزيع ومسؤوليات العمل. والقسم الثاني منه بيانٌ للمذهب الشيوعي، وهو في الأساس محاضرة ألقاها في المركز الثقافي العربي بحمص عام 1959، ثم طُبعت موسّعة في دمشق، عن المكتبة الأموية، عام 1960، في 160 صفحة.

ـ تجربة التربية الإسلاميّة في ميزان البحث

يعرض الكتاب لنتائج التربية الإسلاميّة في المدارس من النواحي الاجتماعيّة والسياسيّة والخُلُقيّة، ويوضح معنى التربية الإسلاميّة وأوجه أهميتها ورفعها المستوى الخلقي وتحصين اللّغة العربيّة وآدابها والقضاء على الخرافات. ويتحدث عن علاقة مدرّس مادة التربية الإسلاميّة بالطلاب. صدر في دمشق، عن المكتبة الأموية، عام 1961، في 133 صفحة؛ وعن مكتبة الفارابي، عام 1990، في 157 صفحة.

ـ دفاع عن الإسلام والتاريخ

وفيه يردّ على باحث متخصّص في التاريخ الأموي يحلّله على طريقة المستشرقين. صدر في دمشق، عن المكتبة الأموية، عام 1961، في 90 صفحة.

ـ حقائق عن نشأة القومية

محاضرة عن دور بريطانيا في إحلال القوميات المفرِّقة محل الإسلام الجامع، وذلك بعد أن تهاوى حصن الخلافة الإسلاميّة. صدر عن لجنة مسجد جامعة دمشق، عام 1962، في 28 صفحة.

ـ في سبيل الله والحق

مجموعة بحوث اجتماعيّة وأدبية وثقافيّة كانت قد نُشرت في جريدة أيام الدمشقية، دمشق، المكتبة الأموية، عام 1965.

ـ اللامذهبية: أخطر بدعة تهدّد الشريعة الإسلامية

يتناول الكتاب مشكلة المذاهب الإسلاميّة المتعدّدة، ويدعو إلى اتّباع مذهب معيّن لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد. ويحاور دعاة اللامذهبية، ويرد عليهم ويناقشهم في آرائهم. صدر في دمشق، عن مكتبة الغزالي، الطبعة الثانية، عام 1970؛ وعن مكتبة الفارابي، عام 1999.

ـ من روائع القرآن الكريم: تأمّلات علمية وأدبية في كتاب الله عزّ وجلّ (كتاب جامعي)

يتناول الكتاب بإيجاز تاريخ القرآن الكريم، تعريفه، حقيقته، نزوله منجّماً، والحكمة من ذلك، وجمعه، والأحرف السبعة، والآيات المكية والمدنية، والمبهم والمتشابه، والقراءات والقراء، وأسلوب القرآن، وإعجازه وخصائص هذا الأسلوب وموضوعاته، والمثال فيه، وما ورد خلاله من قصص، والنهج التربوي والعلوم المتعلقة به وأحكامه وحكم ترجمته. صدر في دمشق، عن مكتبة الفارابي، عام 1972، في 296 صفحة.

ـ سلسلة أبحاث في القمة

هي سلسلة تعالج أهم المشكلات التي تشغل بال الجيل المثقف اليوم، من فكرية أو دينية أو اجتماعية. كُتبت بطريقة مبسّطة وموجزة، بحيث يستفيد منها أكثر فئات الناس على اختلاف طبقاتهم وتنوّع ثقافاتهم. صدرت في دمشق، عن مكتبة الفارابي، عام 1973، وصدر منها الكتب التالية:

1 ـ باطن الإثم الخطر الأكبر في حياة المسلمين

يتحدّث الكتاب عن المعاصي الداخلة في ما سماه الله «باطن الإثم» كالحسد والحقد، والكبر، والتعلق بالدنيا. ويبيّن العلاج الذي يحرّر المسلم منها؛ لأنّ مشكلة العالم الإسلامي التي تهدّده هي مشكلة أخلاقية، وليست مشكلة فكرية. صدرت الطبعة الأولى دون تاريخ من 98 صفحة.

2 ـ الإنسان وعدالة الله في الأرض

يحاول الكتاب الإجابة عن السؤال القائل: أين هي عدالة الله في مجتمع يفيض بالمعوقين والمصابين بمختلف المصائب والرزايا، في الوقت الذي نرى فيه أشخاصاً آخرين يتقلّبون في ألوان النعيم دون أيّ مزيّة لهم تستدعي ذلك؟ وأين مكان العدل من حال هذين الفريقين؟ صدرت الطبعة الأولى عام 1972، في 108 صفحات.

3 ـ منهج تربوي فريد في القرآن

يبيّن الكتاب أنّ في القرآن منهجاً تربوياً متكاملاً يظهر لمن تدبّره، فيحسن بالمسلمين الرجوع إليه، لا أن يستَقُوا مناهجهم من الغرب. صدرت الطبعة الأولى دون تاريخ في 102 صفحتين.

4 ـ إلى كل فتاة تؤمن بالله

يحذّر الكتاب المرأة مما يروّجه المفتونون بالغرب باسم حقوق المرأة، وأنّ الإسلام قد هضمها حقوقها، وما يترتب على هذا الكلام من دعواهم إلى ترك فريضة الستر والحجاب بدعوى عدم ملاءمتها للعصر، وأنها لا تتيح للمرأة أن تنال حقها في المجتمع والعمل. صدرت الطبعة الأولى دون تاريخ، في 96 صفحة.

5 ـ الإسلام ومشكلات الشباب

يبيّن الكتاب أنّ حقيقة مشكلات الشباب ليست فيهم، إنما تكمن أولاً في المجتمع، ثم تظهر في حياتهم، لأنهم أقوى أجهزة المجتمع حساسية ورقة. ويتحدث عن دور الشباب المتجه إلى الالتزام في ترسيخ علاقته بالإسلام، وعن المنهج الأمثل في الدعوة إليه. صدرت الطبعة الأولى عام 1973، في 114 صفحة.

6 ـ من أسرار المنهج الرباني

يعرض الكتاب لأهم الأحكام الشرعيّة والمبادئ بصورة موجزة، فيتناول الإيمان بالله وسرّ ضرورته، وذكر الله وأثره في حياة الإنسان وفي تربية الأولاد والعدل بينهم في العطاء، وآداب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. صدرت الطبعة الأولى عام 1977، في 98 صفحة.

7 ـ من هو سيّد القدر في حياة الإنسان

يتحدث الكتاب عن حدود الإنسان في الكون بوصفه مملَّكاً لا مالكاً، ولذا فلا بدّ أن يقرّ بالعبودية لله بالاختيار؛ لأنها حقيقة واقعة، سواء أراد أم لم يُرِد. صدرت الطبعة الأولى عام 1976، في 109 صفحات.

8 ـ من المسؤول عن تخلّف المسلمين

يردّ الكتاب على من يزعم أنّ تخلفهم يرجع إلى دينهم وإيمانهم بالغيب، ويحدّد أسباب تخلّف المسلمين في الميدان الصناعي والتقدمي. صدرت الطبعة الأولى دون تاريخ في 94 صفحة.

9 ـ هكذا فلندعُ إلى الإسلام

يتناول الكتاب المنهج الأمثل في أعمال الدعوة إلى الله،

والشروط الأوّلية لسلامة الدعوة وبعض آداب الدعاة ومنطلقات الدعوة، وأهم المشكلات التي تواجهها، وهي مسألة تحديد دار الإسلام ودار الكفر، ومسألة تكفير الناس غير الملتزمين بأركان الإسلام، وسياسة المسلم الملتزم مع أهله الذين يحرص على صلاحهم، وهم لا يستجيبون، وماذا يفعل معهم؟. صدرت الطبعة الأولى دون تاريخ في 111 صفحة.

10 ـ الدين والفلسفة

أو «بيني وبين رئيس قسم الفلسفة»، يتضمّن الكتاب ردّاً علمياً على بعض محترفي الفكر الفلسفي المنحرف عن جادة الإيمان بالله. صدر عام 1990، في 104 صفحات.

ـ مباحث الكتاب والسنة من علم الأصول (كتاب جامعي)

يتناول الكتاب قواعد استنباط الأحكام من القرآن والسنة، كمسألة العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد والنسخ وما إلى ذلك. صدر عن جامعة دمشق، عام 1975، في 308 صفحات؛ وطبعة جامعة دمشق عام 1987، من 319 صفحة.

ـ السبيل الوحيد في زحمة الأحداث الجارية

رسالة تتضمّن جواباً عن سؤال يتصل بأحداث الساعة، جُعلت في ثلاث نقاط: حول فلسفة الجهاد ووظيفته، وأهم قواعد السلم والحرب في الجهاد، وكيف يجب أن يكون حال المجاهدين. صدرت في دمشق، عن مؤسّسة الرسالة، عام 1979، في 32 صفحة.

ـ محاضرات في الفقه المقارن

يبحث الكتاب في سبب اختلاف الفقهاء وفوائد الفقه المقارن،

وأثر تباعد البلدان في حكم الصوم، وتبييت النية وتعينها في الصوم، وعلّة الربا وأثرها في ما تجري به، والوقف ولزومه، والشروط الجعلية في العقود عامة والنكاح خاصة، والطلاق ثلاثاً بلفظةٍ واحدة، والأرض التي افتتحها المسلمون عنوة، والعقوبة بأخذ المال والقضاء بالشهود والقرائن. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1981، في 206 صفحات.

ـ العقيدة الإسلاميّة والفكر المعاصر

يتناول الكتاب بيان تاريخ علم الكلام وبعض الفرق الإسلاميّة، كما يتناول أبرز المذاهب الفكرية المعاصرة، كالمادّية الماركسية والوجودية، ونظريات التطوّر. صدر عن جامعة دمشق، عام 1982، في 271 صفحة.

ـ الإسلام ملاذ كل المجتمعات الإنسانية، لماذا؟ وكيف؟

يقدّم هذا الكتاب صورة كلّية عامة عن الإسلام في مجموعه، إلى الأمم والشعوب التي لم يكن لها إلى الأمس القريب علاقة بالإسلام أو أيّ التفات إليه. وهو فاتحة حوار مع تلك الشعوب على طريق التبصير بحقيقة الإسلام، والكشف عن أقرب الطرق إلى تطبيقه على نهجه السليم. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1984، في 280 صفحة.

ـ حوار حول مشكلات حضارية

يتناول الكتاب مشكلات كبرى تتعلق بالدين، ويتحدث عن فقر المسلمين في المجالات الثقافيّة والاجتماعيّة بسبب انجذاب الحضارة الإسلاميّة ناحية الغرب، متطرّقاً إلى كيفية خروج المسلمين من هذه الدائرة. كما يبحث الكتاب مشكلة الحرّية بين المذاهب الفلسفيّة والموقف الإسلامي منها، وحقيقة الاجتهاد في الشريعة والصحوة

الإسلاميّة، ويحاول إيجاد صيغة للتوفيق بين الحضارتين الإسلامية والغربية. صدر في دمشق، عن الشركة المتحدة، عام 1985، في 227 صفحة.

ـ على طريق العودة إلى الإسلام، رسمٌ لمنهاج، وحلٌ لمشكلات

يوضح الكتاب الأركان المترابطة التي لا بدّ أن يتكوّن منها المجتمع الإسلامي المنشود، بدءاً من الدعوة الإسلاميّة، وصولاً إلى نظام الحكم الذي يجب أن يسود فيه ويهيمن عليه، إلى الأحكام الشرعيّة العامة التي لا بدّ من العودة إليها والخضوع التام لها. صدر في بيروت، عن مؤسّسة الرسالة، عام 1988، في 216 صفحة.

ـ مسألة تحديد النسل وقاية وعلاجاً

بحث علمي اجتماعي، يتناول مسألة منع الحمل وإسقاطه في حكم الشريعة الإسلاميّة مقارناً بالقانون، مبيّناً الفرق بين الرخصة المشروعة والحملة الضالة. صدر في دمشق، عن مطبعة الشام، عام 1988، في 224 صفحة.

ـ السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي

يثير الكتاب تساؤلاً عن حكم ابتداع إطار جديد لجماعة إسلاميّة جديدة من قلب دائرة الجماعة الإسلاميّة الواحدة التي تسمّى منذ أوائل عصر السلف بأهل السنة والجماعة، ويرى أنّ التمذهب بالسلفية بدعة لا يقرّها أتباع السلف. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1988، من 270 صفحة.

ـ قضايا فقهية معاصرة (جزآن)

يتناول الكتاب أحدث المشكلات المعاصرة التي يتطلّع الناس

إلى معرفة أحكام الإسلام فيها، منها: أبرز أسس الاقتصاد الإسلامي، وربا القروض وحكمه، وبيع الحقوق المعنوية، والاسم التجاري، وزرع الأعضاء على اختلاف الأحوال، ورعاية المسنين في نظام الشريعة الإسلاميّة، والمرأة، والشورى، والإقامة والتجنس وغير ذلك. صدر في دمشق، عن مكتبة الفارابي، عام 1991، في 224 صفحة.

ـ حرية الإنسان في ظل عبوديته لله

من سلسلة: «هذا هو الإسلام»، يعالج هذا الكتاب، عبودية الإنسان لله، أهي حقيقة أم خيال ديني؟ هل حرّية الإنسان وهمٌ زائف أم حقيقة ثابتة؟ مصير الحرّية الإنسانيّة تحت سلطان القضاء الإلٰهيّ. كيف يمارس الإنسان حريته في ظل عبوديته لله؟ مشكلات الحرّية وموقف الإسلام منها. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1992، في 125 صفحة، وتُرجم إلى الإنكليزية.

ـ الجهادِ في الإسلام كيف نفهمه؟ وكيف نمارسه؟

يحاول هذا الكتاب ربط أنشطة الحركات الإسلاميّة بضوابط الجهاد وأحكامه. فهو يتناول بالتحليل الفقهي كلّ المصطلحات الفقهية المرتبطة بالجهاد، مثل: التكفير، والهجرة، والخروج، والحرابة والبغي، والصيال، والتتريس، وأخذ الأهبة، ودار الإسلام، والإمامة، وعقد الذمة والجزية، وقتل المرتد. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1993، في 256 صفحة، وتُرجم إلى الفرنسية والإنكليزية.

ـ زوابع وأصداء وراء كتاب الجهاد في الإسلام

يتضمّن أجوبة عن الأسئلة التي وردت على كتاب «الجهاد في الإسلام»، وعاد وألحقها بنهاية الكتاب في طبعاته اللّاحقة. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1994، في 79 صفحة.

ـ الحوار سبيل التعايش مع التعدّد والاختلاف

ندوة فكرية تدخل في عمليّة التقويم والترشيد لمسيرة الحركة الإسلاميّة، وتعالج قضيّة الحوار ونظرة الإسلام إلى الاختلاف وإلى تنظيم العلاقات في المجتمع الإسلامي، والجهاد، والحرية الفكرية والسياسية، والعنف والردة. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1995، في 96 صفحة.

ـ عائشة أم المؤمنين

موجز سيرة السيدة عائشة الصدّيقة (رض)، مع التركيز على أهم المسائل التي أثارت الخلافات حولها، كُتبت بأسلوب محايد. صدر في دمشق، عن مكتبة الفارابي، عام 1996، في 126 صفحة.

ـ التغيير: مفهومه وطرائقه (بالاشتراك)

وقائع ندوة مع المفكر الشيخ جودت سعيد. تحدث الدكتور البوطي فيها عن «التغيير في ضوء علاقة الإنسان بالله»، وفي ضوء سنن الله في الآفاق والأنفس. صدر في دمشق، عن دار الفكر المعاصر، عام 1996، (ندوات الفكر المعاصر، 2) في 167 صفحة.

ـ الإنسان مسيّر أم مخيّر؟

دراسة علمية لمسألة التسيير والتخيير، والقضاء والقدر، وما يتعلّق بهما من ذيول ومشكلات، وكذلك المسائل التي أضلّت فرقاً وزرعت الشك في قلوب فريق من المؤمنين. صدرت في دمشق، عن دار الفكر، عام 1997، في 240 صفحة.

ـ الإسلام والعصر تحدّيات وآفاق (حوارات لقرن جديد)

الكتاب هو نتاج اللقاء بين المؤلّف والدكتور طيب تيزيني، وهما علمان من أعلام الفكر المعاصر، يتناولان فيه مسألة الإسلام والعصر ضمن إطار التحديّات والآفاق؛ لسبر واقع العالم الإسلامي، والمجتمعات الإسلاميّة، في عصر التحديّات الأكثر اتساعاً وضراوة؛ ليقول كلٌّ منهما كلمته، ثم يعقّب على كلمة الآخر، تاركاً للقارئ أن يقتبس منهما رؤية متزن. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1998، في 244 صفحة.

ـ الله أم الإنسان أيهما أقدر على رعاية حقوق الإنسان؟

موضوع محاضرة ألقاها المؤلّف في كلية الدراسات الشرقيّة والإفريقيّة في لندن، حول أنّ الإسلام أول من قرّر سيادة الإنسان. ثم استعرض الحرّيات وأنواعها، وموقف الإسلام منها سياسياً، مع الأسئلة التي أعقبت المحاضرة والأجوبة عنها، والترجمة الفورية والمختصرة لهما إلى الإنكليزية. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1998، في 144 صفحة.

ـ سيامند ابن الأدغال: من روائع قصص الشعوب

من روائع قصص الشعوب، وهو درامة إنسانيّة نادرة، يرويها المؤلّف عن أحاديث أمه في ليالي الصيف المقمرة التي تعيدها إلى ذكرياتها في بوطان، مسقط رأسها في غمار الأخيلة الأخّاذة. قصة مأساوية بطلها سيامند الفتى الكردي، وتمثل مسيرة شعب يكافح لنيل حقوقه، وهو مع ذلك مغرم بتقطيع أوصال نفسه والتألب على ذاته. ويتحدث عن ظلم الإنسان لأخيه بقسوة تفوق قسوة الوحوش، وينتهي أنّ الإنسان لا يصلحه إلا الدين والشريعة، كتبت القصة قديماً ونشرت فيما بعد، عام 1998، في 254 صفحة.

ـ أوربة من التقنية إلى الروحانية: مشكلة الجسر المقطوع

يتناول هذا الكتاب الغرب وحضارته التقنية، والنهاية التي ستنتهي إليها هذه الحضارة بالرغم من المواقف العدوانية الواضحة التي يقفها الغربي ضد الإسلام. فإن انبعاثاً جديداً سيظهر في الغرب؛ لأن ثمة جدلية مستمرة بين تفاقم معاداة الإسلام والخوف منه لدى قادة الغرب وساسته.

كما يتناول الكتاب حالات التطلع إلى الإسلام في الغرب والرغبة في معرفته. كلما ازداد ساسة الغرب تخوفاً من الإسلام. وظاهر هذا الأمل، كما يقرر الكتاب، ليس وجهاً حضارياً أظهره المسلمون أمام الغرب، فالأمر خلاف ذلك، بل مصدر الأمل يتمثل في أن الغرب توقف عن تقدمه الصاعد الذي دفعته إليه الأقدار بدءاً بعصر النهضة. فهو اليوم يراوح في مكانه.

بعد ذلك ينتقل الكتاب إلى الأسباب التي دفعت بالغرب بعيداً عن القيّم الإنسانيّة رغم ما يلاحظ من أنشطة عمليّة وقوة عسكرية واقتصادية. فالإنسان الذي يفترض أن يكون محور هذه الأنشطة كلها، مازال منذ أمد بعيد يقف من آمال الإنسانيّة أمام ما يشبه الأبواب الموصدة.

ثم يتحدث عن الإنسان الغربي الذي يعيش اليوم سجين حضارته المتألقة، وأنه لن يجد لنفسه مخلصاً حقيقياً إلا باللّجوء إلى المرآة التي تعرّفه على ذاته ومن ثم تهديه إلى الإسلام.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1999، في 62 صفحة، (بالعربية والإنكليزية).

ـ شخصيات استوقفتني

تناول الكتاب ثماني شخصيات كَثُر الكلام عنها أخذاً ورداً،

حيث بيّن الدكتور البوطي رأيه في كل شخصيّة منها، وهي: الفضيل بن عياض، عبد الله بن المبارك، حجة الإسلام الغزالي، جلال الدين الرومي، بديع الزمان النورسي، جمال الدين الأفغاني، مصطفى السباعي، روجيه غارودي، ثم أتبعها بكلمة عن الشيخ علي الطنطاوي. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1999، في 243 صفحة.

ـ من الفكر والقلب

فصول في النقد، في العلوم والاجتماع والآداب، تبرز التكامل الإنسانيّ المقتبس من الفطرة الإنسانيّة السليمة على الصعيدين الفردي والاجتماعي، منطلقاً من العقيدة إلى رعاية الحاجات الاجتماعية. صدر الكتاب في دمشق، عن مكتبة الفارابي، عام 1999، في 311 صفحة.

ـ دراسات قرآنية

برنامج حاسوبي متميز يضم عشرات الساعات الصوتية في مواضيع الحياة اليومية، ومشكلات المسلمين المعاصرة، وقضايا الفقه والاجتماع والتربية. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 1999، (قرص مرن).

ـ الحِكَم العطائية شرح وتحليل (خمس أجزاء)

شرحٌ لحِكَم ابن عطاء الله السكندري بأسلوب جديد، يكشف عن معانٍ وأسرار سامية في تضاعيف ما قاله ابن عطاء، ويفتح طريقه في الشرح بعيدة عن المبالغات. وتحتوي على سبع وأربعين حكمة عطائية مشروحة بقلم المؤلّف. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2000 ـ 2001.

- **هذا ما قلتُه أمام بعض الرؤساء والملوك**

كلمات ألقاها الدكتور البوطي في مختلف المناسبات الهامة أمام كلٍّ من: الرئيس حافظ الأسد، ونجله الرئيس بشار الأسد، والملك حسين والملك الحسن الثاني. صدر في دمشق، عن دار اقرأ، عام 2001، في 252 صفحة.

- **مشورات اجتماعية**

ردود الدكتور البوطي وتعليقاته على الأسئلة والاستشارات التي وردت إليه عبر موقعه على الشبكة العالميّة للمعلومات (الإنترنت)، جمعت دار الفكر ما يهم منها، وأخرجتها للفائدة. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2003، في 280 صفحة.

- **كلمات في مناسبات**

مجموعة مختارة مما كتبه المؤلّف على موقعه على الإنترنت تحت إشراف دار الفكر. وضمّ الكتاب اثني عشر حديثاً موجهاً إلى كلّ من يزور موقعه. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2004، في 304 صفحات، (بالعربية والإنكليزية).

- **نقض أوهام المادّية الجدلية**

بحث علمي موضوعي يتوخى منه كشف القيمة العلمية للمادّية الجدلية، بأسلوب روعي فيه القدر الممكن من التيسير والتبسيط، فينقض مبادئها ويرفع صرح الإيمان.

يتناول البوطي نقد المادّية الجدلية (الديالكتيكية). ويبدأ بتعريف الفكر «الديالكتيكي» وتطوّره من هيرقليط إلى ماركس وإنجلز. ويتحدث عن بداية ظهور الكلمة، والفيلسوف الأول الذي ساهم في إبراز المصطلح العلمي لهذه الكلمة. ثم يتحدث عن «الديالكتيك» عند

الفيلسوف الألماني «هيجل» والتغيير الذي طرأ على مفهومه، ثم المفهوم الفلسفي الذي صاغه «هيجل» حوله. ثم ينتقل إلى الحديث عن «الديالكتيك» من المنظار «الماركسي». وتطوّر الجدلية «الهيجلية» على أيدي أبطال الفلسفة «الماركسية» وبناة أساسها الاعتقادي وهم «كارل ماركس» و«إنجلز» و«لينين». ثم يتحدث عن قوانين الجدلية «الماركسية» ومقولاتها ومستلزماتها.

بعد ذلك ينتقل إلى نقد أصول النظريّة «الماركسية» وقوانينها. ويبدأ بتمهيد، ثم وحدة الأضداد وصراعها، ويتحدث عن معنى الضد والمقصود بالتضاد أو الأضداد. ثم تحويل الكم إلى كيف ونقد هذا القانون. ليصل إلى ثالث النقلات في الحركة «الديالكتيكية» وهو قانون نفي النّفي وتصوراته. ثم يتناول ظاهرة العلّة الغائية في الطبيعة وحركتها. ثم تطبيق قانون نفي النفي في الطبيعة.

ثم يتحدث عن نقد المقولات والمستلزمات «الماركسية». ثم عرضها على ميزان البحث العلمي، ثم يتعرض بالنقد إلى كون المادة أساس الوجود. وينقد مقولة أن المادة هي أقدم الموجودات، وأن المادة مستقلة في الوجود عن وعي الإنسان وإدراكاته. وأن المادة لا تقف عند حدود ضيقة من الخصائص والظواهر. ثم ينتقل إلى مقولة سرمدية العالم ووحدته ومقولة الوعي ووظيفة الدماغ، ثم اللّغة وعلاقتها بالفكر وتفاعل السبب والنتيجة. ثم الحرّية والإرادة. ثم الحقيقة والموضوعيّة والمطلقة. ثم يبدأ بنقد المادّية التاريخية. ويتحدث عن الجسر المقطوع والواقع التاريخي، ثم التناقضات غير الجدلية. ويختم بانتقادات منثورة يتناول فيها المادّية والمشاعر الوجدانية. والمادّية والأخلاق، والمادّية والذرائعية، والمادّية والقرار الذي لا مفر منه.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2005، في 312 صفحة.

- ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلاميّة (أطروحة الدكتوراه)

يهدف الكتاب إلى بيان الضوابط التي تعتمد فيها المصلحة عند الاجتهاد دون إخراج ذاك الاجتهاد عن مساره. يتألف البحث من ثلاثة أبواب، صدَّره المؤلّف بتمهيد ومقدمة، فعرّف المصلحة لغة واصطلاحاً، وقارن بإيجاز بين المصلحة في الشريعة، والمصلحة كما رآها الفلاسفة؛ وذلك لمنع التباس المصالح الشرعية، بما يسمى المصالح في المدنيّة الغربيّة.

تناول المصلحة من حيث كونها من أسس الشريعة، وأنها سلاح يستعمله أعداؤها للقضاء عليها أو النيل منها. وهو يقدم الجواب على كثير مما يراود المثقف من إشكالات. وقد حدد هدف البحث بأنه القيام بجزء من حق المسؤولية المنوطة بأعناق المسلمين عامة وعلمائهم خاصة حيال أحدث وأمكر نوع من أنواع الحرب الفكرية ضد الإسلام.

هدف من الرسالة بيان الضوابط التي تعتمد فيها المصلحة عند الاجتهاد، دون إخراج ذاك الاجتهاد عن مساره. وخصص الباب الأول للتدليل على أن الشريعة الإسلاميّة وافية بمصالح العباد، تتضمن كل ما فيه سعادتهم في دنياهم وآخرتهم، ودحض الشبه التي يثيرها بعضهم أمام هذه الحقيقة.

في الباب الثاني بيّن الضوابط الخمسة للمصلحة الشرعية، فعرض لبعض تفصيلات هذه الضوابط بالعناية والدرس، وضرب الأمثلة والآراء وناقشها، وحذر من المجازفة في السير وراء ما يسمى المصلحة اكتفاءً بعنوانها.

وبحث في الباب الثالث موضوع المصالح المرسلة، فبيّن أهميته، وكثرة ما قيل فيه، وشدة الحاجة إلى ضبطه، وتحرير

المقصود به. وردَّ من خلاله على ظنون بعض الباحثين بأن مالك بن أنس يأخذ بالمصالح المرسلة، وإن عارضت عموم النص أو إطلاقه، وبيَّن موقف العلماء من الاستصلاح، بدءاً بعصر الصحابة إلى عصر الأئمة.

وختم البحث بخاتمة قصيرة، أوجز فيها أهم ما انتهى إليه، وأوضح أخطر ما ينبغي على الباحثين والمجتهدين التنبه إليه لدى الأخذ بالمصالح.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2005، في 456 صفحة.

ـ إشكالية تجديد أصول الفقه (حوارات لقرن جديد)

الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي والدكتور أبو يعرب المرزوقي.

تتناول هذه الحوارية الثنائية وجهتَي نظر مختلفتين في موضوع أصول الفقه، على نحوٍ لم يسبق الحديث عنه بهذا الشكل. يحاول المُحاور الأول في بحثه «مآزق أصول الفقه» فهم أصول الفقه بعد بلوغ تأسيسه الأول غايته، ويعرّف بالأسس التي بنى عليها علماء المسلمين علم الفقه الخاص والعام، مستنداً في دراسته إلى محاولات ابن خلدون وابن تيمية اللَّذَين جمعا بين الثقافتين النقلية والعقلية. ويعالج ثلاث مسائل رئيسية: توالي اكتشاف المذاهب الفقهية، وأصول التأسيس الفقهي ودلالته، ومنطق الثورتين الخلدونية والتيمية.

أما المُحاور الثاني فيجيب في بحثه «تجديد أصول الفقه» عن التساؤل الذي يقول: هل المطلوب تجديد الانضباط بقواعد وأحكام أصول الفقه، وإصلاح ما تصدع من بنيانه وتمتين ما وهَى من دلائله بأسلوبٍ أكثر جدةً وأيسر فهماً، أم هو تجاوز أحكامه إلى غيرها؟ ومن هنا يقدم هذا المُحاور شرحاً عن ماهيّة علم الأصول وقواعده

ومصادره الأصلية من القرآن والسنة والإجماع والقياس، وما تفرع عنها من الاستصلاح والاستحسان والعُرف وسد الذرائع. القسم الثالث من الكتاب تعقيب كلٍّ من المتحاورين على بعضهما بعضاً، لكشف ما توافق فيه كلٌّ منهما وما اختلفا عليه.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006، في 328 صفحة.

ـ فقه السيرة النبوية مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة

دراسة منهجية لسيرة رسول الله (ص) وخلفائه الراشدين. صدرت في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006، في 592 صفحة، وتُرجم إلى الإنكليزية والفرنسية. وكانت الطبعة الأولى تحت عنوان «فقه السيرة النبوية، دراسات منهجية علمية لسيرة المصطفى (ع) وما تنطوي عليه من عظات ومبادئ وأحكام»، قد صدرت عن دار الفكر في دمشق، عام 1972.

ـ كبرى اليقينيات الكونية (وجود الخالق ووظيفة المخلوق)

يتناول الكتاب مسألة العقيدة الإسلاميّة، مما يتصل بالإلٰهيّات والنبوات والكونيات والغيبيات، ويبحث في الردّة، مبتعداً عن التوغّل في الخلافيات، وعما فات أوانه وتجاوزه الزمن من التصوّرات، مفنّداً ما يصادم العقيدة من الآراء والنظريات.

في البداية يتحدث عن المنهج العلمي للبحث عن الحقيقة عند علماء المسلمين وعند غيرهم، ثم حاجة الإنسان إلى العقيدة الصحيحة تلقاء الكون والحياة.

ثم يتناول موقع العقيدة من مجموع البنية الإسلاميّة ليبدأ بالإلٰهيّات، فيتحدث أولاً عن وجود الله عزّ وجلّ، ويتناول الحديث عن منهجي الإثبات (التدرج من الأعلى، والصعود من الأدنى)، ويتحدث عن مصير الفلسفة الماديّة أمام هذه البراهين. ثم ينتقل إلى

صفات الله تعالى، ويبدأ بالصفة النفسية، ثم الصفات السلبية، وصفات المعاني، والصفات المعنوية، مع ذكر هذه الصفات وبيان معنى كل منها ودليله. بعد ذلك يتناول الحديث عن الصفات المعنوية ثم ما يتعلق بكل صفة من هذه الصفات. ثم يستعرض ما يترتب على هذه الصفات من الحقائق الاعتقادية، ويبدأ بتنزيه الله عن أضداد هذه الصفات وسائر النقائص، ثم نفي العلّة الغائية عن أفعال الله جل جلاله. ثم يتحدث عن الحسن والقبح في الأشياء، ومصير الإرادة الإنسانيّة أمام إرادة الله. ثم يتناول القضاء والقدر ومعناهما والإيمان بهما، لينتقل إلى الحديث عن مسألة رؤية الله تعالى وما وقع فيها من نزاع بين المعتزلة وجمهور المسلمين.

ثم يتحدث عن النبوات ويتناول معنى النبوة والرسالة وتعريف كل منهما، ثم يتحدث عن الأنبياء وكيفية الإيمان بهم، ثم الصفات الضرورية للأنبياء، ثم يتناول الحديث عن المعجزات، وينتقل إلى الكونيات ويتحدث عن الإنسان، ثم مصير نظريّة النشوء والارتقاء، ثم الملائكة، وقانون السببية في الكون، ثم يتناول الغيبيات، ويتحدث عن الموت وأشراط الساعة، ثم يوم القيامة وأحداثه، ثم الردة وأسبابها، ويختم بوظيفة الإنسان في تنفيذ حكم الله في الأرض.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006، في 398 صفحة.

ـ مدخل إلى فهم الجذور: من أنا؟ لماذا؟ وإلى أين؟

يتحدث الكتاب عن رحلة الإنسان في حياته من مبدئها إلى منتهاها وعن وظيفته من أين تستلهم، وعن الوحي والمنهج العلمي. والكتاب موجّه للغربيين الذين يريدون معرفة الإسلام (ترجم إلى اللغات الإنكليزية والألمانية والفرنسية). صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006، في 164 صفحة.

ـ المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني

يقارن الكتاب بين ما قدّم الإسلام للمرأة وما نالها من النظام الغربي، فيبيّن مكانتها في الإسلام وحقها في الحياة والأهلية والعمل والحرية السياسية والاجتماعية، ويتحدث عن الأشياء التي تتفاوت فيها الحقوق بين الرجل والمرأة. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006، في 232 صفحة، (باللغتين العربيّة والانكليزيّة).

ـ مع الناس: مشورات وفتاوى (جزآن)

يتناول الطهارة والعبادات، والمعاملات، والأسرة والعلاقات الزوجية وانحرافات الشباب ومشكلاتهم، والطعام والشراب، وقضايا العقيدة والاجتماع والأخلاق، من خلال أسئلة واستشارات وردت على مجلة طبيبك، وأفتى المؤلّف بها. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006.

ـ ممو زين: قصة حب نبت في الأرض وأينع في السماء

تأليف أحمد الخاني، وترجمة محمد سعيد رمضان البوطي، وهي قصة كردية بطلاها ممو (محمد) وزين (زينة)، تمثل العاطفة الملتهبة والمأساة المؤثرة والعفة السامية والوفاء النادر، وتشكل مأساة تاريخية واقعة في عمل أدبي إسلامي فذّ فريد من نوعه. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006، في 200 صفحة.

ـ هذه مشكلاتهم

يبحث في مشكلات تعرض في نفوس بعض الناس عن الإسلام يجيب عنها المؤلّف، فيتناول حركة الصيرورة وثبات التشريع، ومسألة الرق، والنظرة الدونية للمرأة، والمعارضة والقداسة والميثولوجيا والعلم والقرآن والإرادة الحرة ومصادرتها والرد على افتراء تأليف ورقة بن نوفل للقرآن. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006، في 256 صفحة.

ـ منهج الحضارة الإنسانيّة في القرآن

يكشف عن بنيان قرآني متكامل عن الحضارة وعناصرها، ويذكر كيف يحمّل القرآن الكريم الإنسان مسؤولية الحضارة ويبصره بها؛ لتربية اجتماعيّة فذة تتكفل بتحقيق نهضة حضارية راسخة سليمة، كما يتناول أصول المعرفة ومنطلقها في القرآن الكريم. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2006، في 180 صفحة.

ـ لا يأتيه الباطل ـ كشف لأباطيل يختلقها ويلصقها بعضهم بكتاب الله عزّ وجلّ

كتاب يتناول عدداً من الشبهات التي يثيرها أعداء الإسلام والمغرضون والمنافقون حول كتاب الله تعالى. توقف المؤلّف عند أكثر من خمس وعشرين شبهة في مسائل حساسة ودقيقة. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2007، في 240 صفحة.

ـ الإسلام والغرب

يتناول الكتاب واقع الإسلام في البلاد الغربية، ويعرض فيه المؤلّف لأهم المشكلات التي تثير الجدل بين المجتمعات الإسلاميّة والمجتمعات الغربية. وهو مجموعة محاضرات ومقالات في موضوع نظرة الغربيين إلى الإسلام اليوم. قسم المؤلّف كتابه إلى قسمين؛ انضوى القسم الأول تحت عنوان «دور المعرفة بعد العلم في المجتمعات الغربية»، وفيه أربع مقالات «المعرفة واليقين بين الرؤيتين الإسلاميّة والغربية»، و«تأمّلات في مستقبل الغرب والعالم الإسلامي»، و«التيارات الدينيّة والفلسفيّة التي يمرّ بها إنسان الحضارة الغربيّة اليوم»، و«أسئلة خمسة تشغل بال الإسلاميين والعلمانيين على السواء». وأما القسم الثاني فجاء تحت عنوان «مشكلات وأخطاء تتطلب الحل والتصحيح»، وفيه إحدى عشرة مقالة، وهي على

التوالي: «نقاط الالتباس بين الشورى الإسلاميّة والديمقراطيّة الغربية»، و«نحن والغرب في معاملته للمسلمين ومعاملتنا لغير المسلمين»، و«فتاوى إسلاميّة في مظهرها، وخادمة للغرب في حقيقتها»، و«هل الإسلام الواحد بالأمس تصدع إلى شظايا إسلاميّة اليوم؟»، و«الشريعة والغرب من خلال نقاط أربع»، و«لا وجود للعلمانية إن لم تكن الحرّية سنداً لها»، و«ليس في الإسلام أقلية وأكثرية»، و«نصيحتي إلى الغربيين الذين يتخوفون من الإسلام»، و«مستقبل الوجود الإسلامي الفرنسي في فرنسة»، و«محمد البشير الإبراهيمي في نظرته إلى الغرب ونصائحه للشرق».

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2007، في 216 صفحة.

ـ التعرّف على الذات (هو الطريق المعبد إلى الإسلام)

كتاب يدور حول فكرة أنّ الطريق الصحيح إلى الإسلام الحقيقي منهجاً وسلوكاً لا يكون إلا من أهله في موقفهم من ذاتهم. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2008، في 240 صفحة.

ـ هذا والدي

سيرة العالم الداعية الزاهد المُلّا رمضان البوطي من ولادته إلى وفاته، وما فيها من أحداث نشأته، وطلبه للعلم، وهجرته إلى دمشق وما يتعلق بأولاده وتربيتهم. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2008، في 200 صفحة.

ـ... وهذه مشكلاتنا

الكتاب إجابات عن بعض الموضوعات التي تتعلق بالإسلام.

يبدأ بالحديث عن فكرة الصيرورة وثبات التشريع. ويتناول بالشرح فكرة الصيرورة وأبعادها الفلسفية، وما أقرته البحوث العلمية

الحديثة حول حقيقة ما يسمونه بالجزء الذي لا يتجزأ. ثم ما لفت إليه القرآن الكريم النظر بأن العالم كله مطبوع بهذه الصيرورة. ثم يتحدث عن الصيرورة كجزء من النظام الرباني المتكامل. ثم تابعيَّة النظام التشريعي للنظام الكوني.

ثم ينتقل إلى مسألة الرق، وكيف نظر إليها الإسلام باعتبارها ليست داخلة في نطاق الأحكام الدورية الثابتة في الإسلام، وأنها تدخل في ما يسمى بأحكام السياسة الشرعية، ثم كيف ألغى الإسلام الرق وقضى على كل روافده.

بعد ذلك ينتقل إلى موضوع التسرّي والزواج. وكيف ينظر الإسلام إلى العلاقة الجنسيّة بين الرجل والمرأة. ثم أحكام التسرّي وعلاقتها بأحكام الزواج. ثم يتحدث عن النظرة الدونية للمرأة، ويتناول نظرة المجتمع الإسلامي لها، ونظرة المجتمع الغربي، والفرق الواضح في الأنظمة والقوانين في كلا المجتمعيّن. ثم المقارنة بين الرؤيتين، ثم يتناول مفهوم الأسرة في النظام الإسلامي.

ثم يتحدث عن تقديس التراث كثمرة بحث وليس عائقاً عن البحث، ثم يتناول الحديث عن الميثولوجيا والعلم والقرآن. ويتحدث عن معنى الأسطورة، وما يدخل ضمنها من خير غير مألوف. ثم نظرة بعض السطحيين إلى كل المعجزات والخوارق باعتبارها تدخُل ضمن الأسطورة، ومخالفة ذلك للضوابط العلمية، والفرق بين المعجزة الخارقة والمألوف من الأحداث. ثم يتناول ظاهرة الوحي، ثم نظرة الإنسان إلى الكون وكلام الخالق حوله. ثم علاقة الحرّية والإرادة، وحكم وجود الجنّة ووهم بعض المتشككين، ثم علاقة النبي (ص) بورقة بن نوفل، ثم يتحدث حول جمع القرآن الكريم في عهد عثمان.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2008، في 304 صفحات.

ـ المذاهب التوحيدية والفلسفات المعاصرة

يتناول الكتاب نقطتين هامتين تشغلان معظم الباحثين في الدراسات الإسلاميّة، وهما: نشأة علم الكلام والمذاهب التوحيدية في الإسلام والفرق القديمة التي نشأت فيه. والمذاهب والأفكار الحديثة في ميزان الإسلام.

قدم الكاتب بين يدي بحثه القاعدة الذهبية التي يتوجب على كل باحث التزامها، هي: اعتماد البحث العلمي الحيادي، والتأكيد على أنه السبيل الأمثل من أجل فهم الآخر وإفهامه.

انتقل بعدها إلى الباب الأول، فتكلم فيه من خلال الفصل الأول على علم الكلام ونشأته، ثم على الفرق الناشئة في أحضان التوحيد. وفي الفصل الثاني تكلم على الفرق الإسلاميّة وما تقوم عليه من أسس، وتبشر به من آراء واجتهادات؛ وجعلها نوعين، فرقاً عقدية وأخرى سياسية، وعدد الفرق في كل نوع.

في الباب الثاني: تكلم عن المذاهب والأفكار الحديثة في ميزان الإسلام، ومن هنا كان لا بدّ من تعريف هذا الميدان وبيان حدوده وشروطه. ثم بدأ بالمذاهب، ففي الفصل الأول تكلم على المادّية الجدلية معرفاً بها، ذاكراً أبرز أعلامها، مفنداً مزاعم دعاتها بأسلوب علمي رصين. وفي الفصل الثاني تكلم على المادّية التاريخية بالطريقة نفسها، تعريف، أعلام، نقد. وفي الفصل الثالث تكلم على المذهب الوجودي. وفي الفصل الرابع تكلم على النظريات التطوّرية، فعرفها، وعرض أهمها، وأخيراً أظهر ذلك الكشف العلمي الذي قضى على جميع فرضيات التطوّر.

وفي الفصل الخامس تكلم على العلمانية في الإسلام، فصحح ما انزلق إليه الباحثون والعامة على السواء من فتح العين في

(العلمانية). ثم بيّن ما لها وما عليها. وختم الكتاب بتساؤل لا يخلو من استغراب، وهو: مع كل ما يتوافر من أدلة وبراهين، لماذا يضل الضالون، وينحرف المنحرفون...؟!

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2008، في 336 صفحة.

ـ مختارات من خطب الجمعة (ثلاثة أجزاء)

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2008.

ـ البدايات باكورة أعمالي الفكرية

هذا الكتاب يجمع أوائل ما كتبه البوطي من عام 1949 وعلى امتداد أكثر من عقد من الزمان. نشر بعضها في مجلات وصحف ونشر سائرها في مؤلّفات له. فلما نفدت نُسخها لم يعد يفضل إعادة طباعتها لأسباب، منها: أنه لم يكن راضياً عما جاء في بعضها، أو لأن الزمن تجاوز موضوعاتها، ومنها أن الجديد الذي أصدره بعدئذ يغني عنها. ثم رأى اليوم أن يستجيب لإلحاح كثير من القراء اطلعوا على أسماء تلك الأعمال، ورغبوا الوقوف عليها وقراءتها.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2009، في 352 صفحة.

ـ الحبّ في القرآن ودور الحبّ في حياة الإنسان

يتناول الحبّ في القرآن، ويتحدث عن محبة الله للإنسان، ومحبة الإنسان لله، ومحبة الإنسان للإنسان ودور الحب في حياة الإنسان الثنائي التركيب، ودور الحب في أعمال الدعوة والتعريف بالإسلام.

كتاب يفصّل في موضوع الحب الذي يتناوله القرآن الكريم، ويتحدث عن آثاره في حياة الإنسان.

قسم المؤلّف كتابه إلى قسمين كما جاء في العنوان؛ القسم

الأول «الحب في القرآن»، وضمّنه ثلاثة بحوث؛ الأول «محبة الله للإنسان»، قدّم له بمقدمة، وعرّف فيه بالحب، وتحدث عن مصير محبة الله لجنس الإنسان. والثاني «محبة الإنسان لله» وأشار فيه إلى حديث القرآن عن الحب القديم من الإنسان لله، وعن الحب الكسبي من الإنسان لله كذلك. وتوقف عند هذا النوع من الحب، وعند السبل المؤديّة إليه والثمرة التي يحققها المرء في حبه لربه الذي عدّه المؤلّف غاية وليس وسيلة، وأنه ليس من مستلزماته عدم الوقوع في المعاصي. والثالث «محبة الإنسان للإنسان» وبحث المؤلّف فيه عن وجه التنسيق بين ما قضى الله به من حب الأغيار، وما دعا إليه من الترفع عن حبهم، ورأى أن حب الإنسان لأخيه الإنسان ثمرة لحب الله تعالى.

أما القسم الثاني من الكتاب «دور الحب في حياة الإنسان» فقد تناول فيه ثنائية تركيب الإنسان من الروح والجسد، وأثر ذلك في عواطفه، كما بحث في أثر كلٍّ من الحافز العقلي والعاطفي في حياة الإنسان، وذكر أن العقل مصدر الإيمان، وأن الحب مصدر الالتزام. وتحدث عن ضرر الاعتماد على العقل وحده، وعلى الحب وحده. وختم هذا القسم بالحديث عن دور الحب في أعمال الدعاة الذين يعرّفون بالإسلام، وأثر من تحلى بالحب الصادق منهم في نجاحه وقيامه بمهامه خير قيام.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2009، في 176 صفحة.

ـ الظلاميون والنورانيون

في هذا الكتاب، ينتقد الدكتور البوطي دعاوى الذين يدعون أنفسهم بالمتنورين، ويفنّد أقاويلهم، ويبيّن خلفياتها الفكرية ومراميها البعيدة، ويوضح أنّ من يُدعَوْن بالظلاميين قدّموا للأمة ما تفخر به،

وكان لهم أساس راسخ في العلم والتاريخ والفكر؛ لكن شاءت الإرادة الاستعمارية أن ترفع من شأن البعض الذين ترى أنهم يخدمون أهدافها أغراضها وطمست ذكر آخرين. ويستنكر البوطي أن يقسم المجتمع الإنسانيّ العاقل إلى فئتين: الأولى محكوم لها بالاستنارة، حكماً ماضيا غير قابل للنظر والاستئناف، وأخرى ظلامية حُكمت أيضاً حكماً مبرما،وهذا نهج خارج على وحدة الأمة، منهمك في العمل على تفتيتها، يستجر لذلك ضبابية الفكر، لا عقلانية القرار وأصحاب هذه الأمنية يخاصمون العقل ويفرون من الحوار، ويعادون كل صيحة لاتكون صدى لرغائبهم وأحلامهم.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2010، في 200 صفحة.

ـ دور الأديان في السلام العالمي

الكتاب من تأليف الدكتور البوطي و«هانز كينغ»، وفيه أنّ للديانات الإبراهيمية (الشرق أوسطية) الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام غنى روحياً وأخلاقياً قوياً وفاعلاً باتجاه المستقبل، ويمكن أن يقودها ذلك إلى تحقيق التفاهم والعمل المشترك للوصول إلى عالم تتحقق فيه العدالة وينعم بالسلام، لكنَّ الواقع شي آخر، فجذور الدم الفاصلة بين أتباع هذه الديانات مختلفة وتنزف دائماً.

والسؤال المهم هنا: لماذا لا نسمع صراعات دينيّة بين الديانات العالميّة الأخرى كالكونفوشيوسية والهندوسية أو البوذية والتاوية، رغم أن المشترك بين هذه الأديان عميق وكبير ومتجذر؟

لماذا تمركُز الصراع بين الغرب والعالم الإسلامي تحديداً؟ ولماذا كان الإسلام عدواً للغربيين، يجعلهم يشحذون أبناءه لعداوته، ويطورون صناعتهم العسكرية استعداداً لحرب عليه، باردة كانت أم ساخنة.

لماذا تستعين السياسة للسيطرة على الثروات والمصادر الاقتصاديّة بإشعال الحروب؟ ولماذا تسخر الأديان لخدمة مآربها؟ وهل حقاً أن هذا النهج سار عليه الغرب منذ الإمبراطورية الرومانية إلى اليوم؟

إن الدين الحق إنما أرسل به الرسل والأنبياء لإدخال الأسرة الإنسانيّة كافة في السلم. لكن عندما يكون الدين خادماً للسياسة يعود بالوبال عليه وعلى أصحابه وعلى السلم والإنسانيّة جمعاء.

صدر في دمشق، عن دار الفكر، طبعة أولى، عام 2011، في 192 صفحة.

ـ من سنن الله في عباده

يبحث الكتاب في بعض من سنن الكون، وفق التعبير القرآني، بما يجيب عن أسئلة كثير من التائهين أو المعترضين. يبتدئ المؤلّف بسنة «أخذ الله عباده بمزيج من الرخاء والشدة»، وبيان الحكمة منها. ثم يتبعها بسنة «من يعمل سوءاً يُجزَ به»، مع بيان أنواع الجزاء وميقاته. تلتها سنة «طرد المستكبرين عن ساحة عفوه». فسنة «تحقيق ثمرات جهود العاملين في الدنيا، مؤمنين كانوا أم كفاراً». ثم يعرِّج على سنة «تسخير كل شيء للإنسان، وعلاقة الإنسان بالمسخَّرات». ويتحدث بعدها عن سنة «عقاب الدنيا للمؤمنين المستهترين، وعقاب الآخرة للجاحدين»، ولِمَ تصير أعمال الكافرين في الآخرة هباء منثوراً؟ ثم يتناول سنة «محبة الله للعدل وإثابته عليه حتى في المجتمعات الكافرة، وكرهه للظلم وإن كان الظالمون مسلمين». بعدها يوضح سنة «عدم التخليد في النار لمن لم تبلغه الدعوة»، بتفصيل عمن بلغته الدعوة مشوهة، أو لا يستطيع التحرك لمعرفة شيء عن الإسلام. تلتها سنة «نصر الله ـ بأوسع معاني النصر ـ لعباده

إذا ما هم نصروه». فـ «مسامحة الله وصفحه عن الذنوب، خلا تلك التي تتعلق بحقوق بالناس». تعقبها سنة «أن الله لا يهلك قوماً يصلحون ما بينهم وإن كانوا كافرين». ثم «السكوتُ على المنكرات نذيرُ سوء»، مع شرح كيفية إنكار المنكر، ودور ولاة الأمر فيه. ثم سنة «استدراج الطغاة إلى أجل»، وحال المسلم العاصي الذي لا تنقطع عنه النعم. ثم سنة «البشارة والنذير عند الموت». يتلوها حديث عن سنة «تراجع قوى الإنسان مع بدء شيخوخته» ودور العلم في الحد منها. ثم يتحدث عن السنة الكبرى (سنة الموت). ثم يتناول، ويذكر نماذج عن سنة «لا يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم». ويختم بسنة «استجابة الله الدعاء» وترتب الإجابة عليه. ويختم الكتاب بدعاء.

صدر في دمشق، عام 2011، في 184 صفحة.

ثانياً: أهم الدوريات التي كتب فيها البوطي:

- جريدة أيام الدمشقية.

- مجلة حضارة الإسلام صدرت في دمشق الشام من عام 1960 حتى عام 1981، كتب البوطي فيها مقالات عدة في أعداد مختلفة.

- مجلة التمدن الإسلامي.

- مجلة الوعي الإسلامي، التي تصدرها وزارة الأوقاف في الكويت.

- مجلة العلوم اللبنانية.

- مجلة دراسات إسلاميّة الصادرة عن كلية الشريعة في جامعة دمشق.

إضافة إلى عدد كبير من الحوارات التي أُجريت معه في عدد من

الصحف والمجلات العربيّة والإسلامية. كما قدّم أبحاثاً ودراسات عدة في ندوات ومؤتمرات عربيّة وإسلاميّة وعالمية، في عدد من الدول العربيّة والإسلاميّة والأوروبيّة.

ثالثاً: ما كُتب عنه

ـ بدعة التعصب المذهبي، وآثارها الخطيرة في جمود الفكر وانحطاط المسلمين، للشيخ عيد عباسي، المكتبة الإسلاميّة عمان الأردن، الطبعة الأولى، 1970.

ـ منهج الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي في الدعوة إلى الله، رسالة دكتوراه من كلية أصول الدين قسم الدعوة والثقافة الإسلاميّة، جامعة الأزهر، إعداد خالد عبد السميع عبد الله.

ـ أضواء على كتاب الجهاد في الإسلام، محمد عدنان سالم. دمشق، دار الفكر، عام 1995.

ـ وقفة مع الدكتور البوطي في مسائله، هشام آل قطيط، صدر 1997 عن دار المحجة البيضاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ لبنان، دار الرسول الأكرم.

ـ ردود على أباطيل وشبهات حول الجهاد: رداً على كتاب الدكتور البوطي «الجهاد في الإسلام»، النور للإعلام الإسلامي، عبد الملك البراك، عمان ـ الأردن، 1997.

ـ وقفات مع الدكتور البوطي في كتابه عن الجهاد، عبد الآخر حماد الغنيمي، عام 1997. والكتاب موجود على موقع الرحمة: (ww.rahmah.de)

ـ حوار ومناقشة كتاب «عائشة أم المؤمنين» للدكتور البوطي، هشام آل قطيط، صدر عن دار المحجة البيضاء، ودار الرسول الأكرم، بيروت ـ لبنان، عام 1998، في 268 صفحة.

ـ الردّ العلمي، صدر عن جمعية المشاريع الإسلاميّة في بيروت (الأحباش)، عام 1998.

ـ محمد سعيد رمضان البوطي، بحوث ومقالات مهداة إليه.

مجموعة مقالات وبحوث أهداها للدكتور البوطي، محبّوه وعارفو فضله وأصدقاؤه وطلابه، بمناسبة تكريم دار الفكر له خلال الاحتفال باليوم العالمي للكتاب وحقوق المؤلّف. صدر في دمشق، عن دار الفكر، عام 2002.

ـ ردّ الدكتور صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان على البوطي في كتابه «السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي»، آب (أغسطس) 2002.

ـ البيان بالدليل لما في نصيحة الرفاعي ومقدمة البوطي من الكذب الواضح والتضليل، للدكتور الفوزان دون تاريخ ودون اسم الناشر.

ـ الموقف المعاصر من المنهج السلفي في البلاد العربيّة (دراسة نقدية)، الدكتور مفرَج بن سليمان القوسي، عن دار الفضيلة، الطبعة الأولى، الرياض، عام 2002.

ـ وقَرْنَ في بُيُوتكنّ، مناقشة موضوعيّة لكتاب المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الربّاني، عماد الدين السمّان، الطبعة الأولى، 2003 ـ 2004، دمشق سوريا، 334 صفحة.

ـ سدنة هياكل الوهم: نقد العقل الفقهي (البوطي نموذجاً)، للدكتور عبد الرزاق عيد، عن دار الطليعة، الطبعة الأولى، بيروت، عام 2003.

ـ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، آثاره العلمية ونشاطه الدعوي، كلية الإمام الأوزاعي في بيروت، إعداد حسن محمد مراد، إشراف محمد الطيب الإبراهيم، عام 2005.

ـ علاء الدين آل رشي، البوطي توافق العقل مع النقل ويسر الإسلام مع إنسانيّة الإنسان.

ـ عبد الرحمن الحاج إبراهيم، البوطي وموجات النقد.

ـ شاهد على الإسلام والمسلمين: من روائع أفكار محمد سعيد رمضان البوطي، تأليف: ريما محمد أنيس الحكيم، مركز الناقد الثقافي، الطبعة الأولى، دمشق، عام 2009.

ـ «البوطي والسلفية وقضايا أخرى...!» عبد القادر حامد، مجلة البيان، العدد 34 سنة 1990. والأعداد: 36 ـ 37 ـ 38 ـ 39 ـ 40 لسنة1991.

ـ الفقيه والسلطان، محمد علي الأتاسي، موقع الشفاف Middle East Transparent، 19 تشرين الثاني (نوفمبر) 2004.

رابعاً: المواقع الإلكترونية:

www.fikr.com
www.bouti.net
www.tawhed.ws
www.almaqdese.co
www.alsunnah.info
www.abu-qatada.com
www.ahlussunah.org
www.binbaz.org.sa
www.attawhed.org

الشيخ الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، واحد من أبرز العلماء الدعاة في سوريا مطلع هذا القرن، وله في العلم والعمل أقدام راسخة. وهو وإن كان ينتمي إلى التيّار الفقهيّ التقليديّ، وينفُرُ من الإسلام الحَرَكي ومن مترتّباته السياسيّة والتنظيميّة والفكريّة؛ لكنّه تمكّن من مجاراة نفوذه ومضاهاته، من خلال خطابه الدعويّ المتنوّع الذي يغطّي كافّة الشؤون الفرديّة والعامّة، مستفيداً من بعض الظروف، كما استفاد من استخدامه المنظّم لوسائل الاتصال الحديث للتواصل مع الجمهور. وقد نشأت علاقة تفاعل إيجابيّ بينه وبين النظام السياسيّ، سمحت له بالوعظ والإرشاد ونشر العلم، ولكنّ ذلك حرّض الكثيرين على نقده. ويهدف هذا الكتاب، إلى استعراض جُلّ آراء البوطي في مسائل العصر وهمومه، وما أثارته من نقاشات فكرية حادة أحياناً، ولكنّنا حاولنا مجانبة الحدّة والتزام جانب الموضوعيّة في الوصف والسرد، سواء بالنسبة لآرائه أو مواقف معارضيه. ونأمل أن نكون قد وفّقنا في كشف البناء العلميّ والفكريّ لشخصيّة البوطي، وفي رسم الاتجاهات إزاء الواقع وإرغاماته.

المؤلّف من المقدمة

AL-BOUTI

THE ADVOCACY, POLITICAL ISLAM, AND JIHAD


ISBN 978-614-427-002-8

بالتعاون مع:



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – بئر حسن – بولفار الأسد – خلف الفانتزي ورلد – بناية ماميا – ط٥

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com